

PENAFSIRAN AYAT-AYAT *TAHĀRAH*
(Studi Komparatif antara al-Gazālī dan al-Jailānī)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagai Syarat
Guna Memperoleh Gelar Magister
Dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



oleh :

WIDODO HAMI
NIM: 1500088018

PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDIN DAN HUMANIORA
UIN WALISONGO SEMARANG
2018

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Widodo Hami**

NIM : 1500088018

Judul Penelitian : **Penafsiran Ayat-Ayat *Tahārah* (Studi Komparatif antara al-Ghazali dan al-Jailāni)**

Program Studi : Pascasarjana

Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**Penafsiran Ayat-Ayat *Tahārah*
(Studi Komparatif antara *al-Gazālī* dan *al-Jailānī*)**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 30 Januari 2018

Pembuat Pernyataan,



Widodo Hami



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS USHULUDIN DAN HUMANIORA

Jl. Prof. Hamka, Ngaliyan Semarang/ Telp./ Fax: 024-7601294

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Widodo Hami**

NIM : 1500088018

Judul Penelitian : **Penafsiran Ayat-Ayat *Tahārah* (Studi Komparatif antara Al-Ghazali dan Al-Jailāni)**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam sidang Ujian Tesis pada tanggal 31 Juli 2018 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

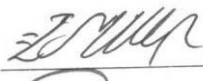
Nama Lengkap & Jabatan

tanggal

Tanda tangan


Dr. Safi'i, M.Ag

Ketua Sidang/Penguji

5/9/2018 

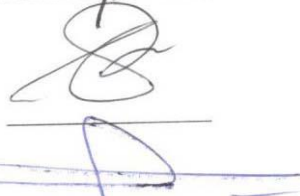
Dr. Zainul Adzfar, M.Ag

Sekretaris Sidang/Penguji

5/9/2018 

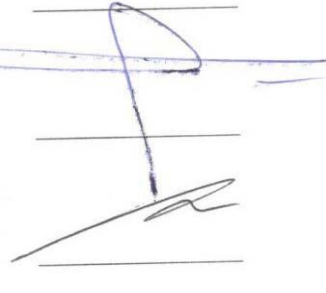
Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag

Pembimbing/Penguji

5/9/18 

Dr. H. Abdul Muhaya, MA

Penguji 1

24/8/18 

Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag

Penguji 2

NOTA DINAS

Semarang, 30 Januari 2018

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuludin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap Tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Widodo Hami**
NIM : 1500088018
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Program Studi :
Judul : **Penafsiran Ayat-Ayat *Tahārah* (Studi Komparatif antara al-Gazālī dan al-Jailānī)**

Kami memandang bahwa Tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag.
NIP: 19720709 199903 1002

NOTA DINAS

Semarang, 30 Januari 2018

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuludin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

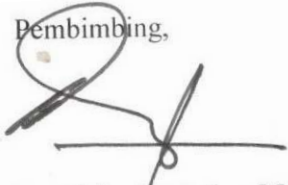
Assalamu'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap Tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Widodo Hami**
NIM : 1500088018
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Program Studi :
Judul : **Penafsiran Ayat-Ayat *Tahārah* (Studi Komparatif antara al-Gazālī dan al-Jailānī)**

Kami memandang bahwa Tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing,

Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.
NIP: 19730826 200212 1002

ABSTRAK

Judul : Penafsiran Ayat-ayat *Ṭahārah* (Studi Komparatif antara al-Ghazali dan al-Jailāni)

Nama : Widodo Hami

NIM : 1500088018

Pengkajian tafsir al-Qur'an selalu berkembang dari masa ke masa. Teks al-Qur'an yang notabene adalah kalam Tuhan dapat diinterpretasikan secara luas melihat ruang, waktu, keadaan sosio-historis penafsir, dan hal-hal lain yang mempengaruhi penafsiran seseorang. Tesis ini mengkaji tentang penafsiran al-Ghazali dan al-Jailāni terhadap ayat-ayat *ṭahārah*, dan relasi penafsirannya terhadap konsep *tazkiyat al-nufūs*. Ayat-ayat *ṭahārah* yang selama ini dipahami dalam konteks fiqih, akan dipahami dalam perspektif ulama sufi. Sehingga *ṭahārah* secara spiritual dapat diaplikasikan dan dipahami secara luas, tidak hanya fiqih oriented melainkan juga dalam perspektif spiritualitas.

Berdasarkan kajian yang dihasilkan dalam tesis ini dapat disimpulkan bahwa Al-Jailāni mengartikan makna membasuh tangan dalam *wuḍu* sebagai menyucikan diri dari kotoran cinta dunia, dan juga meleburkan hasrat hawa nafsunya dan menyerahkan sepenuhnya hanya kepa Allah Swt. Selain itu, membasuh muka dalam *wuḍu*, ia artikan sebagai membasuh diri dengan *maḥabbah* (cinta), *syauq* (rindu) kepada Allah Swt. Dalam praktik tarekat, membasuh muka dan kepala dipusatkan dalam *laṭifatunnafs* sebagai tempat berkumpulnya nafsu ammarah dan cinta kepada kemegahan dunia. Adapun mandi junub, al-Jailāni menakwilkan dengan bersungguh-sungguh menyucikan hati dengan *riyāḍah* (latihan batin) dengan menghilangkan ketergantungan pada selain Allah, meninggalkan kesenangan duniawi dan berusaha keluar dari sifat-sifat manusia (*fana*). Sedangkan tayamum diartikan sebagai pencarian guru *mursyid* yang sempurna agar bisa membimbing manusia dari segala sifat tercela dan dosa, yang mana keduanya adalah penghalang *wuṣūl* (menuju) Allah Swt. Agar seorang murid tersebut selamat. Dalam tarekat, pencarian guru *mursyid* yang sempurna harus dilakukan sebelum seorang *sālik* berjalan menuju jalan Tuhan. Adapun menurut al-Ghazali, *ṭahārah* itu memiliki empat tingkatan. *Pertama*, menyucikan lahiriyah dari hadas dan kotoran. *Kedua*, menyucikan anggota tubuh dari kesalahan dan dosa. *Ketiga*, menyucikan hati dari akhlak yang tercela. *Keempat*, menyucikan hati dari selain Allah Swt dan ini adalah tingkatan para nabi dan *ṣiddiqīn*.

Dari penafsiran al-Jailānī dan al-Ghazali ditemukan adanya relasi *ṭahārah* dengan *tazkiyat al-nufūs* / penyucian hati. Sehingga dapat dipahami bahwa jalan *ma'rifah* kepada Allah Swt harus ditempuh dengan pembersihan lahiriyah (bersih dari kotoran, hadas, dan najis) dan juga pembersihan batiniyah (bersih dari akhlak tercela).

Abstract

Title : The interpretation of *Ṭahārah* verses (Comparative Study between al-Gazālī and al-Jailānī)
Name : Widodo Hami
NIM : 1500088018

The study of Qur'anic interpretations always develops from time to time. The Qur'anic text which incidentally is the word of God can be interpreted broadly to see space, time, the socio-historical state of the interpreter, and other things that influence one's interpretation. This thesis examines al-Gazālī's and al-Jailānī's interpretation of the verses *ṭahārah*, and his interpretive relation to the concept of *tazkiyat al-nufūs*. The verses *ṭahārah* which have been understood in the context of fiqh, will be understood in the perspective of Sufi scholars. So that spiritually can be applied and understood widely, not only is jurisprudence oriented but also in a spirituality perspective. Based on the study produced in this thesis, it can be concluded that Al-Jailānī means the meaning of washing hands in wudu as purifying oneself from the filth of love of the world, and also merging his desires and surrendering completely to Allah. Besides that, washing face in *wuḍu*, it means as washing away with *maḥabbah* (love), syauq (longing) to Allah SWT. In the practice of tarekat, washing face and head is centered in *laṭifatunnaḥs* as a gathering place for lust of ammarah and right for the splendor of the world. As for bathing junub, al-Jailānī correctly means purifying the heart with *riyāḍah* (mental training) by eliminating dependence on other than Allah, leaving worldly pleasures and trying to get out of human nature (mortal). Whereas tayamum is interpreted as the search for the perfect murshid teacher in order to guide humanity from all disgraceful nature and sin, both of which are obstacles *wuḍu* (towards) Allah Almighty. So that a student survives. In the tarekat, the search for the perfect murshid teacher must be done before someone goes to the path of God. As for al-Gazālī, *ṭahārah* it has four levels. First, purify lahiriyah from hadas and dirt. Second, cleanse the members of the body from mistakes and sins. Third, purify the heart from despicable morals. Fourth, cleanse the heart from other than Allah and this is the level of the prophets and *siddiqīn*. From the interpretation of al-Jailānī and al-Gazālī found the relation *ṭahārah* with *tazkiyat al-nufūs* / purification of the heart. So that it can be understood that the path of ma'rifah to Allah must be pursued by cleansing lahiriyah (clean from dirt, impurity, and unclean) and also inner cleansing (clean from despicable morals).

الملخص:

العنوان : تفسير آيات الطهارة (دراسة مقارنة بين الغزالي والجيلاني)

الاسم : Widodo Hami

الرقم : ١٥٠٠٠٨٨٠١٨

وقد تطورت دراسة التفسير القرآني دائما من وقت لآخر . نص القرآن الذي هو في الواقع كلمة الله يمكن تفسيره على نطاق واسع لمعرفة المكان والزمان والظروف الاجتماعية والتاريخية للمعلق، وغيرها من المسائل التي تؤثر على تفسير المرء . هذه الأطروحة تدرس تفسير الغزالي و الجيلاني لآيات الطهارة، وعلاقات تفسيرها على تركية النفوس . آيات الطهارة التي كانت مفهومة في سياق الفقه، سيكون مفهوما من وجهة نظر العلماء الصوفيين . لذلك الطهارة روحيا يمكن تطبيقها ومفهومة على نطاق واسع، وليس الفقه المنحى فقط ولكن أيضا في منظور الروحية وفقا للصوفيين . وبناء على الدراسات التي أدت إلى هذه الفرضية يمكن أن نستنتج أن الجيلاني فسر معنى غسل اليدين في الوضوء في تطهير أنفسهم من الشوائب و حب الدنيا، وكذلك دمجها رغباته الشهوانية والاستسلام تماما وجه الله . وبالإضافة إلى ذلك، غسل الوجه في الوضوء، وهذا يعني أن يغسل نفسك مع الحبة، والشوق الى الله تعالى واما الجنب فيأول الجيلاني تنقية القلب بجد مع الرياضة على الاعتماد على جانب الله، وترك الملذات الدنيوية ومحاولة للخروج من الطبيعة البشرية (الفناء) . وفي التيمم فسر الجيلاني على المرشد المعلم المثالي ليكون قادرة على قيادة الرجال من كل طبيعة تستحق الشجب والخطيئة، وكلاهما حاجز خدمة الجامعة العالمية نحو الله . بحيث نجح طالبيه

أما بالنسبة للغزالي، والطهارة لها أربع مراتب المرتبة الأولى تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخبات والفضلات المرتبة الثانية تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام المرتبة الثالثة تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل المقوتة المرتبة الرابعة تطهير السر عما سوى الله تعالى وهي طهارة الأنبياء صلوات الله عليهم والصدّيقين، من تفسير الجيلاني والغزالي وجدت علاقة مع الطهارة وتركية النفس . حتى يمكن أن يكون مفهوما أن طريق المعرفة إلى الله يجب أن يتم التطهير عن طريق التطهير (نظيفة من الأوساخ، والاحداث، والنجس) وأيضا تنظيف الباطنية (نظيفة من الأخلاق الذميمة)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin ini berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada tabel berikut:

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	z
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṡ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	’
28	ي	y

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, terdiri atas vokal pendek, vokal panjang, dan diftong. Adapun transliterasinya sebagai berikut:

a. Vokal Pendek

.... = a	كَتَبَ	Kataba
.... = i	سُئِلَ	su'ila
.... = u	يَذْهَبُ	yazhabu

b. Vokal Panjang

أ... = ā	قَالَ	qāla
إِي = ī	قِيلَ	qīla
أُ = ū	يَقُولُ	yaqūlu

c. Diftong

أَي = ai	كَيفَ	Kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ	ḥaula

4. *Tā Marbu'ah*

Transliterasi untuk *tā marbu'ah* ada dua, yaitu: *tā marbu'ah* yanghidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *tā marbu'ah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā marbu'ah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā marbu'ah* itu ditransliterasikan dengan ha [h]. Contoh:

شهادة النساء : *syahādah an-nisā'*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd*, dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*. Jika di akhir kata, maka transliterasinya dengan memberikan tanda 'garis atas' pada huruf yang diberi tanda *syaddah*. Contoh:

الإسلامية : *al-islāmiyyah*

العربي : *al-'arabī*

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (*alif lam ma'arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, jika diikuti oleh huruf *qamariah*. Adapun ketika diikuti huruf *syamsiah*, maka transliterasi mengikuti bunyi huruf yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

المقاصد : *al-maqāṣid*

التفسير : *at-tafsīr*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf *hamzah* menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila *hamzah* terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa *alif*. Contohnya:

أمر : *Amar*

مائدة : *mā'idah*

نساء : *nisa'*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Al-Quran, hadis, sunah, dan sebagainya. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

'ulūm al-Qur'ān

'ulūm al-hadīs

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Allah Swt atas segala rahmat, taufik dan hidayah-Nya hingga penulis dapat menyelesaikan penelitian berjudul “Penafsiran Ayat-ayat *Tahārah* (Studi Komparatif antara al-Gazālī dan Al-Jailānī)

Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan penelitian ini masih terdapat kelemahan yang perlu diperkuat dan kekurangan yang perlu dilengkapi. Karena itu, dengan rendah hati penulis mengharapkan masukan, koreksi dan saran untuk memperkuat kelemahan dan melengkapi kekurangan tersebut.

Penulis mengucapkan banyak terimakasih, terkhusus kepada Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag., dan Dr. Zainul Adzfar, M.Ag., selaku dosen pembimbing. Ucapan terimakasih juga kepada yang terhormat:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Ketua Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
4. Civitas Akademika Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

Akhirnya, penulis memohon ke hadirat Allah Swt, Tuhan Yang Maha Esa, semoga tulisan ini membawa manfaat, baik bagi penulis maupun untuk para pembaca yang budiman.

Semarang, 25 Juli 2018

Widodo Hami

DAFTAR ISI

halaman

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN	iii
NOTA DINAS	iv
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	x
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI	xiv

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan Manfaat	9
D. Tinjauan Pustaka	10
E. Kerangka Teori	13
F. Metode Penelitian	15
G. Sistematika Penulisan	17

BAB II KONSEP ṬAHĀRAH DAN TAFSIR ISYĀRI

A. Pengertian Ṭahārah	19
B. Ṭahārah dalam Perspektif Fiqih	21
1. Bersuci dari Najis	21
2. Bersuci dari Hadas	22
C. Ṭahārah dan Kesehatan	27
D. Tafsir Isyāri.	32
1. Pengertian Tafsir Isyāri	32
2. Sejarah Tafsir Isyāri	33
3. Landasan Tafsir Isyāri	34
4. Metodologi Tafsir Sufi/ Isyāri	38
E. Konsep Tazkiyatun Nufs	40
1. Urgensi Tazkiyatun Nufs	42
2. Langkah dan Wasilah Utama	43

BAB III BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN AL-JAILĀNĪ

A. Biografi Al-Ghozali	46
1. Profil Kitab <i>Tafsīr al-Gazālī</i>	53
2. Konsep <i>Ṭahārah</i> Menurut Al-Gazālī	54
3. Penafsiran Al-Gazālī terhadap Ayat <i>Ṭahārah</i>	58
B. Biografi Al-Jailānī	59

1. Profil Kitab <i>Tafsir</i> al-Jailani	65
2. Ajaran Tarekat Al-Jailani	66
3. Konsep <i>Taharah</i> Menurut Al-Jailani	71
4. Penafsiran Ayat <i>Taharah</i> Menurut Al-Jailani ...	72
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT TAHARAH DAN RELASINYA TERHADAP TAZKIYAH AL-NAFS	
A Kajian Ayat <i>Taharah</i>	77
1. Identifikasi Ayat	77
2. Penafsiran Surat Al-Nisa' Ayat 43	78
3. Penafsiran Surat Al-Maidah Ayat 6	84
B. Relasi <i>Taharah</i> dengan Tazkiyatun Nufs	100
BAB VI PENUTUP	
A. Kesimpulan	107
B. Saran-saran	108
DAFTAR KEPUSTAKAAN	
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Ṭahārah (baca: bersih, suci) adalah bagian terpenting dalam Islam. Terutama dalam hal ibadah. Tidak sah ibadah-ibadah tertentu tanpa *ṭahārah*, seperti shalat, khutbah, haji dan sebagainya. Bahkan ada yang diharamkan tanpa bersuci terlebih dahulu seperti menyentuh mushaf al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam al-Qur'an maupun hadis banyak disinggung masalah bersuci. Begitu juga dalam kitab-kitab fiqh klasik sebagian besar diawali dengan pembahasan *ṭahārah* atau bersuci. Hal ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang menyukai kebersihan, kesucian dan keindahan baik kebersihan badan, pakaian maupun lingkungan.

Dalam al-Qur'an Allah Swt secara tegas menyatakan bahwa Dia menyukai orang-orang yang mensucikan diri

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri (QS Al-Baqarah:222)

Ayat di atas terlihat dua dimensi penyucian, yaitu penyucian lahiriyah dan penyucian batiniyah. Penyucian lahiriyah tersirat dalam lafaz (المتطهرين), sedangkan penyucian batiniyah terlihat dari lafaz (التوابين). Dari sini dapat disimpulkan bahwa Allah Swt mencintai orang-orang yang menyucikan diri baik suci lahiriyah maupun batiniyah.

Dalam kaitannya dengan bersuci, ulama fiqih membagi *tahārah* menjadi dua, yaitu suci dari hadas dan kotoran/ najis.¹ Hadas di sini mencakup hadas kecil dan besar. Seseorang Muslim harus suci dari kedua hadas tersebut. Hal ini berdasarkan al-Qur'an dalam Surat Al-Maidah ayat 5:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ
عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ
يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥﴾

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

Ayat di atas menerangkan bahwa seseorang yang hendak mengerjakan shalat, maka diwajibkan untuk *wuḍu* sebelum melaksanakannya, dan apabila tidak menemukan air maka hendaklah ia bertayamum. Secara tegas ayat tersebut menjelaskan tentang perihal *wuḍu* dan tayamum. Mayoritas *mufasssir*² sepakat bahwa ayat di atas menjelaskan tentang *wuḍu* dan tayamum

¹ Lihat: Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Dar Al-Fikr, 5.

² Secara bahasa, tafsir adalah bentuk masdar dari *fassara* yang berarti keadaan jelas (nyata dan terang) dan memberikan penjelasan. Banyak para ulama mengemukakan pengertian tafsir yang pada intinya mempunyai makna menjelaskan hal-hal yang masih samar yang terkandung dalam ayat al-Qur'an sehingga dapat mudah dimengerti,

seperti pendapatnya Imam Al-Qurṭubī (w. 671 H),³ Ibn Kaṣīr (774 H)⁴ dan Al-Baidāwī (691 H).⁵ Adapun riwayat yang diperselisihkan adalah mengenai apakah kewajiban *wuḍu* untuk setiap akan melaksanakan shalat atau tidak. Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat tersebut menjelaskan kewajiban *wuḍu* untuk setiap shalat, sebagian lain mengatakan kewajiban *wuḍu* bagi orang yang berhadas yang hendak melaksanakan shalat.⁶

Keterangan di atas adalah sebagian penafsiran yang telah dilakukan oleh para penafsir terkait Surat Al-Maidah ayat 6. Ada beberapa perspektif dari para *mufasssīr* dalam menafsirkan ayat tersebut, khususnya ayat yang dijadikan dasar dalil *ṭahārah*. Salah satunya adalah dari kalangan ulama sufi seperti Syaikh Abdul Qadir al-Jailānī (w. 521 H) dalam menafsirkan ayat di atas.⁷ Al-Jailānī menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an cenderung menggunakan pendekatan *irfānī*.⁸ Walau tidak sedikit masih

mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya untuk diterapkan dalam kehidupan sebagai suatu ketentuan hukum. Sehingga *mufasssīr* adalah ulama ahli tafsir. Sumber: M Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), 27.

³ Al-Qurṭubī, *al-Jamī' al-Aḥkam*, Jilid V, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 54.

⁴ Lihat: Abu al-Fida' Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, Jilid II, (Damaskus: Maktabah Dar al-Fiha'), 31-32.

⁵ Lihat: Nashiruddin Abi Sa'id Abdullah Al-Baidlawi, *Tafsīr Al-Baidāwī*, Jilid II, (Jiddah: Haramain), 135-137.

⁶ Lihat: Abu al-Fida' Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, Jilid II, (Damaskus: Maktabah Dar al-Fiha'), 33.

⁷ Hal ini dapat dilihat penafsiran al-Jailānī terhadap Surat al-Maidah ayat: 6

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ أَيَّ فَعَلَيْكُمْ أَنْ تَغْسِلُوا بِمَاءِ الْمَحَبَةِ وَالشَّوْقِ وَالْجَذْبِ الْإِلَهِيِّ

“hendaklah kalian membasuh dengan air cinta (*maḥabbah*), kerinduan (*syauq*), *jazb al-ilahi*. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, Jil. I, (Pakistan: al-Maktabah al-Ma'rufah, 2010), 429-430.

⁸ Istilah *irfān* sendiri dari kata dasar bahasa Arab '*arafa* adalah semakna dengan makrifat, berarti pengetahuan. Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kasyf*) lewat olah ruhani (*riyâdah*) yang dilakukan atas dasar *ḥub* (cinta) atau *iradah* (kemauan yang kuat), sedang ilmu menunjuk pada

mempertimbangkan tradisi *riwāyah*. Oleh karena itu, tafsir al-Jailānī dikenal dengan tafsir yang memiliki corak sufi/ *isyārī* yang berbeda dengan sebagian *mufasssir* dalam menafsirkan ayat *ṭahārah*.⁹ Penafsirannya banyak dipengaruhi oleh latar belakang sufistik.¹⁰

Tokoh sufi lain yang fenomenal adalah al-Gazālī (w. 505 H). Al-Gazālī adalah pemikir besar Islam yang digelar *ḥujjatul Islām* (bukti kebenaran

pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Dalam perspektif Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan irfan inilah yang disebut sebagai “pengetahuan yang dihadirkan” (*ilm ḥuduri*) yang berbeda dengan pengetahuan rasional yang disebut sebagai “pengetahuan yang dicari” (*ilm muktasab*). Lihat: Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Ḥuduri*, terj. Ahsin M, (Bandung, Mizan, 1994), 47-8; Ṭabaṭaba’i, ‘Pengantar’, dalam Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1995), 10. Sumber pengetahuannya dapat dikatakan adalah melalui intuisi. Intuisi adalah pengetahuan yang diperoleh tanpa melalui penalaran tertentu. Asumsinya adalah bahwa dalam benak kita terdapat kekuatan bawah sadar yang menyerap banyak sekali informasi dan data dari indra kita dan dengan tepat membentuk situasi, memecahkan masalah, dan seterusnya tanpa memerlukan pemikiran yang kaku dan formal. Lihat Nuroni Soyomukti. *Pengantar Filsafat Umum*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2011), hlm. 160

⁹ Hal ini tidak berarti bahwa al-Jailānī ingkar terhadap penafsiran yang berbasis riwayat. Dalam surat al-Nisa’ ayat 43, al-Jailānī tetap menafsirkan مَاءً فَتَيَمَّمُوا tetap menafsirkan dengan perintah tayamum. Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, Jil. I, (Pakistan: al-Maktabah al-Ma’rufah, 2010), 363.

¹⁰ Tafsir sufi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pemahaman atau penafsiran al-Qur’an oleh para ahli tasawuf. Ahli tasawuf atau sufi adalah orang yang menempuh jalan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan menghindarkan diri dari hasrat duniawi.

Dalam perjalanan spiritualnya, para sufi berupaya menaklukkan nafsu jasmani untuk tunduk pada ruhaniahnya. Adapun laku spiritual para sufi tersebut antara lain adalah dengan memperbanyak ibadah seperti shalat, puasa dan zikir serta menghindarkan diri dari kesenangan dan kemewahan duniawi seperti makan, minum, anak, istri, tempat tinggal, jabatan dan berbagai simbol duniawi lainnya. Dengan demikian mereka akan sampai pada tingkat kesempurnaan akhlak dan meraih pengetahuan hakiki (*ma’rifah*). Pengetahuan hakiki (*ma’rifah*) inilah yang menjadi modal dasar para sufi dalam mengungkap rahasia yang tersembunyi dari ayat-ayat Allah baik yang tersurat (*qauliah*) maupun yang tersirat (*kauniyyah*). Sumber: Hasyim Muhammad, *Pendekatan Irfani Kontekstual untuk Memahami al-Qur’an (Sebuah Upaya Rekonstruksi Metodologis Tafsir Sufi)*, Dibiayai dengan Anggaran DIPA IAIN Walisongo, Semarang, 49-50.

Islam), ulama yang filosof dan sufi. Jalan kehidupan sufinya ditempuh setelah al-Gazālī melewati skeptisnya.¹¹ Hingga saat ini al-Gazālī dijadikan referensi dalam bidang tasawuf terutama di Indonesia.

Komentar al-Gazālī terhadap tafsir *isyāri* dapat dijadikan rujukan oleh para peneliti tafsir sufi. Ia mengatakan bahwa orang yang berprasangka bahwa al-Qur'an hanya memiliki tafsir zahir maka ia benar dalam satu sisi, namun pada sisi lain ia salah. Al-Gazālī menegaskan bahwa ada beberapa *akhbār* dan *aṭār* memberikan petunjuk atas makna zahir (eksoteris) dan batin (esoteris) tafsir al-Qur'an. Hal tersebut tidak berlebihan mengingat banyak di antara sahabat Nabi yang di nilai sepakat terhadap makna zahir dan batin al-Qur'an, di antaranya adalah Ali ibn Abi Thalib, Ibn Mas'ud (termasuk salah satu ulama tafsir), dan Ibn Abbas.¹² Bahkan Ibn Abbas pernah berkomentar dalam tafsir surat Al-Talaq ayat 12:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٣﴾

Ibn Abbas berkata “jika aku menjelaskan tafsir ayat ini sebagaimana apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan melempari aku dengan batu”, dalam satu riwayat “maka kalian akan mengatakan aku adalah orang kafir”. Syaikh Ihsan menjelaskan perkataan beliau bahwa akal kalian tidak akan bisa menerima tafsir yang disembunyikan oleh Ibn Abbas.¹⁴ Perkataan Ibn Abbas

¹¹ Achmad Maimun, *Kerancuan Filsafat*, (Yogyakarta: Grup Relasi Inti Media), 2015, 1.

¹² Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Jilid I, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 341.

¹³ Allah-lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi. Perintah Allah berlaku padanya, agar kamu mengetahui bahwasanya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu, dan sesungguhnya Allah ilmu-Nya benar-benar meliputi segala sesuatu

¹⁴ Ihsan Muhammad Dahlan, *sirāj al-Ṭalibīn*, Jilid I, (Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah), 35.

di atas memberikan isyarat bahwa al-Qur'an mempunyai makna yang zahir dan batin.

Imam al-Suyuti dalam kitab *al-itqān* memberikan komentar. Ia memberikan beberapa pendapat mengenai makna zahir dan batin al-Qur'an. *Pertama*, pembahasan makna zahir dan makna batin ayat al-Qur'an tidak ada selesainya dalam pengetahuan maknanya. *Kedua*, yang dimaksud makna zahir adalah lafaznya dan makna batin adalah *ta'wīḥ*nya.¹⁵ *Ketiga*, kisah-kisah dalam al-Qur'an yang menceritakan umat terdahulu dan cerita yang menyertainya adalah maksud dari zahir ayat (makna zahir), sedangkan makna batinnya adalah nasehat dan peringatan untuk orang akhir/masa mendatang. Namun, pada akhir pembahasan al-Suyuti menegaskan bahwa makna zahir dan makna batin adalah penting dalam memahami al-Qur'an. Seseorang tidak akan mengetahui makna batin sebelum mengetahui aturan-aturan zahir. Tidaklah mungkin seseorang mengetahui rahasia-rahasia yang terkandung dalam al-Qur'an (makna batin) tanpa mengetahui zahirnya.¹⁶

Baik al-Gazālī maupun al-Jailānī adalah tokoh sufi fenomenal. Kedua tokoh ini dijadikan orientasi dalam bidang tasawufnya. Al-Gazālī telah

¹⁵ Para ulama berbeda pandangan mengenai definisi tafsir dan ta'wil. Sebagian mereka menyamakan definisi tersebut. Ibn Abbas salah seorang sahabat nabi dan ahli tafsir yang didoakan oleh Nabi "Ya Allah, jadikanlah ia seorang ahli agama dan ajarilah ia ta'wil. Di antara ulama yang menyamakan antara tafsir dan ta'wil adalah Mujahid dan al-Thabari.

Adapun perbedaan antara tafsir dan ta'wil adalah pertama tafsir lebih umum dari pada ta'wil. Kedua, ta'wil memberikan penjelasan tentang hakikat yang dimaksud, sedangkan tafsir memberikan penjelasan mengenai petunjuk yang dimaksud. Ketiga, tafsir adalah memastikan bahwa yang dimaksud dengan kata (lafaz) adalah begini, sedangkan ta'wil adalah memilih di antara banyak makna yang dianggap paling kuat, tanpa kepastian atau kesaksian pada Allah. Sumber: Hasyim Muhammad, *Pendekatan Irfani Kontekstual untuk Memahami al-Qur'an*, (Semarang: dibiayai dengan Anggaran DIPA IAIN Walisongo, 2010), 71-74.

¹⁶ Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*, jil. II, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama), 185.

berhasil memadukan dan mengharmoniskan antara epistemologi *burhāni*, *bayāni*, dan *'ifāni*¹⁷ yang mana epistemologi tersebut dinilai kombinasi yang sesuai dengan ajaran *ahlussunnah wal jamā'ah* sehingga dijadikan referensi yang *mu'tabar*. Ia adalah pengarang kitab monumental dan fenomenal di kalangan muslim dunia – yaitu *iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Adapun kitab yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsīr al-imām al-Gazālī*. Kitab tersebut adalah himpunan tafsir yang ditulis oleh al-Gazālī dalam beberapa kitabnya. Kitab tersebut dihimpun oleh Syaikh Muhammad Raihan dalam tesisnya di Sidi Muhammad bin Abdullah University di Fez, Maroko. Sementara al-Jailānī sebagai pendiri *ṭarīqah qādiriyah*/tarekat dijadikan orientasi praktik tasawuf yang juga dinilai sesuai dengan mazhab sunni karena sanad ajarannya yang bersambung kepada Nabi Saw.

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, peneliti tertarik untuk meneliti komparasi penafsiran yang dilakukan oleh al-Gazālī dan al-Jailānī terhadap ayat-ayat *ṭahārah*. Ada beberapa alasan mengapa penulis memilih ayat-ayat *ṭahārah* dalam tafsir al-Jailānī yang akan diteliti. Yang pertama, karena *ṭahārah* adalah hal yang paling utama sebelum seseorang mengerjakan ibadah. *Ṭahārah* akan dipahami dalam perspektif ulama sufi, karena selama ini *ṭahārah* masih dipahami dalam konteks fikih. Kedua, *ṭahārah* menjadi salah satu syarat sah tidaknya ibadah seperti shalat, *ṭawaf* yang cakupan maknanya luas, tidak hanya membersihkan anggota badan lahir saja melainkan mencakup pembersihan hati (*tazkiyat al-nufūs*). Ketiga, *tazkiyat al-nufūs*

¹⁷ Dalam tradisi sufistik, sebelumnya berkembang ajaran sufi yang tidak memperhatikan landasan syari'atnya. Sebagaimana yang ajaran *wiḥdatu wujūd* yang banyak ditentang oleh mayoritas ulama dan dianggap menyimpang. Munculnya perpaduan tiga epistem sekaligus dinilai kombinasi yang sesuai. Oleh karenanya, muncul ajaran sufi yang memadukan syari'at, tarekat, dan hakekat.

dalam konteks spiritualitas adalah langkah awal dalam relasi ibadah antara hamba dengan Tuhannya. Dengan kesucian hati dari kotoran menjadi lebih mudah diterimanya suatu amal ibadah. Keempat, penelitian ini diharapkan bahwa konsep *ṭahārah* tidak berhenti dengan interpretasi berbasis riwayat saja. Penafsiran *isyāri* menawarkan model pengembangan yang lebih luas dan aplikatif. Kelima bahwa iman seseorang dapat bertambah dan berkurang seperti dalam sebuah hadis.¹⁸ Salah satu cara agar iman seseorang terjaga adalah dengan adanya refresh/menyegarkan kembali jiwa dengan menjaga wuḍu (*dawām al-wuḍu*). Menjaga wuḍu dapat berimplikasi terhadap stabilitas keimanan seseorang. Selama ini penelitian tentang *ṭahārah* hanya berorientasi pada konteks fikih. Sepanjang penelusuran penulis belum ada penelitian yang membahas tentang *ṭahārah* dalam perspektif spiritualis. Penelitian *ṭahārah* dalam konteks spiritual adalah termasuk dalam kajian ulama sufi. Dengan kata lain penafsiran *ṭahārah* di sini menggunakan metodologi tafsir sufi (*‘irfānī*).

Oleh karenanya harus ada pemahaman tentang *ṭahārah* tidak hanya fikih oriented tetapi dalam perspektif spiritualitas. Keenam, karena baik al-Jailānī maupun al-Gazālī adalah tokoh sufi yang banyak dijadikan rujukan di Indonesia. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pengetahuan terhadap masyarakat khususnya penganut al-Jailan dan al-Gazālī di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah yang menjadi fokus kajian ini adalah:

1. Bagaimana penafsiran konsep *ṭahārah* dalam perspektif al-Gazālī dan al-Jailānī?

¹⁸ Abu Abdillah Muhammad ibn Isma‘il Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, jil I, (Semarang: Karya Toha Putra), 16.

2. Bagaimana relasi penafsiran *ṭahārah* dengan konsep *tazkiyat al-nufūs* dalam perspektif tasawuf?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk:

1. Mengetahui penafsiran *mufasssir* terhadap ayat-ayat *ṭahārah*. Hal ini bertujuan untuk membandingkan penafsiran ayat *ṭahārah* menurut al-Jailānī dan al-Gazālī. Setelah membandingkan antara kedua tafsir tersebut, maka dapat dilihat perbedaan yang mendasar antara penafsiran sufi dengan nalar teoritis dan praktis.
2. Mengetahui relasi penafsiran al-Jailānī dan al-Gazālī terhadap ayat-ayat *ṭahārah* dengan konsep *tazkiyat al-nufūs*. Dengan ini dapat diketahui penafsiran kedua tokoh tersebut terhadap ayat *ṭahārah* dengan relasinya terhadap *tazkiyat al-nufūs*.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat akademis dan praktis, yaitu:

1. Bagi para peneliti, tafsir sufistik al-Jailānī dan al-Gazālī dapat menambah wawasan dan pengetahuan terutama dalam ayat *ṭahārah* dan relasinya terhadap *tazkiyat al-nufūs*. Dan menambah literatur perpustakaan dalam bidang tafsir khususnya dan ilmu-ilmu keislaman pada umumnya.
2. Memberikan sumbangan dalam mengembangkan pemikiran Islam dibidang tafsir, terutama tafsir *isyāri* yang belum banyak diketahui oleh orang awam. Dikarenakan penafsirannya berbeda dengan penafsiran lain. Sehingga masyarakat khususnya para pengikut al-Jailai dan al-Gazālī mengetahui ajarannya setidaknya dalam hal penafsiran terhadap ayat *ṭahārah*.

3. Memberi pemahaman terhadap pembaca penelitian ini atau masyarakat terhadap ajaran tasawuf al-Jailānī dan al-Ghazi. Sehingga diharapkan penelitian ini dapat menjadikan *problem solving* dalam masalah sosial masyarakat.

D. Tinjauan Pustaka

Setiap kajian ilmiah, hal pertama yang harus dilakukan oleh peneliti adalah melakukan tinjauan atas penelitian-penelitian terdahulu (prior research). Tujuan dilakukan tinjauan pustaka adalah untuk menghindari plagiasi, membandingkan kekurangan dan kelebihan antara peneliti terdahulu dan peneliti yang sedang dilakukan, dan untuk menggali informasi penelitian atas tema yang diteliti dari penelitian sebelumnya.¹⁹

Ada beberapa karya ilmiah yang telah membahas tentang tafsir sufi al-Jailānī baik berupa buku, karya ilmiah maupun jurnal. Di antaranya adalah buku yang berjudul *Penafsiran Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī Terhadap Ayat-ayat Maqamat dan Ahwal dalam Tafsir Sufi al-Jailānī dan Aplikasinya dalam Konteks Kekinian*. Buku karya Hasyim Muhammad tersebut memaparkan secara detail tentang penafsiran al-Jailānī terhadap ayat-ayat yang mengandung interpretasi *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Selain itu, buku tersebut menjelaskan aplikasi dari penafsiran ayat *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam konteks kekinian. Perbedaan dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis adalah dalam ayat-ayat yang akan dikaji. Penulis lebih memfokuskan kajian pada ayat-ayat *ṭahārah*.²⁰

¹⁹ Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi; Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, (Jogyakarta: Ar-Ruz Media, 2007), hlm. 26.

²⁰ Hasyim Muhammad, *Penafsiran Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī Terhadap Ayat-ayat Maqamat dan Ahwal dalam Tafsir Sufi al-Jailānī dan Aplikasinya dalam Konteks Kekinian*, (Semarang, Dibiayai oleh Anggaran DIPA IAIN Walisongo, 2014).

Anis Masduki menulis buku yang berjudul *Metode Tafsir Sufistik Syaikh Abd al-Qadir al-Jailānī*. Buku tersebut mengupas tentang profil tafsir, latar belakang penulisan tafsir, dan urgensi tafsir al-Jailānī. Buku ini tidak menganalisis konten secara komprehensif melainkan mengambil hal-hal yang dianggap penting oleh penulis.²¹

Karya ilmiah tesis oleh Hafid Khairudin mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang berjudul *Pendidikan Sufistik Menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī dan Relevansinya terhadap Pendidikan Islam*. Dalam tesis tersebut peneliti meneliti kitab karya al-Jailānī *Fatḥu al-Rabbani*, sebuah kitab yang membahas tentang tasawuf. Peneliti menghubungkan pendidikan tasawuf dengan pendidikan Islam. Ia menyimpulkan bahwa pendidikan sufistik al-Jailānī berupa tasawuf aplikatif yang penekanannya pada penyeimbangan hubungan manusia dengan manusia dan manusia dengan Tuhannya.²²

Karya ilmiah tesis yang berjudul *Epistemologi Sufisme, Suatu Kajian Teori Pengetahuan al-Gazālī*, ditulis oleh Mohammad Abduhzen. Penelitian tersebut mengungkap konsep-konsep epistemologi pemikiran al-Gazālī. Ajaran sufi al-Gazālī tetap mempertahankan pikiran filosofinya yang mandiri dan kritis. Sehingga ia tidak jatuh ke dalam tradisi yang melampaui kebenaran yang seharusnya. Penelitian tersebut hanya sebatas penelitian metodologis, tidak membahas isi pesan ajaran al-Gazālī.²³

²¹ Anis Masduki, *Metode Tafsir Sufistik Syaikh Abd al-Qadir al-Jailānī*, (Yogyakarta: STIQ al-Nur, 2010).

²² Hafid Khairudin, *Pendidikan Sufistik Menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī dan Relevansinya terhadap Pendidikan (Telaah Kitab Fatḥu al-Rabbani wa al-Faiḍ al-Raḥmani)*, Tesis Program Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

²³ Mohammad Abduhzen, *Epistemologi Sufisme, Suatu Kajian Teori Pengetahuan al-Ghazali*, Tesis Program Pascasarjana Universitas Indonesia.

Karya ilmiah berupa skripsi dari Miftakhul Huda yang berjudul *The Method and Style of Interpretation of Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī in Tafsir Al-Jailānī (Study on Surah Al-Baqarah)*. Karya tersebut meneliti tentang metode dan corak yang dipakai dalam tafsir al-Jailānī. Hasil dari penelitian tersebut adalah al-Jailānī dalam menafsirkan menggunakan metode *tahfīli*, sedangkan corak penafsirannya adalah berupa corak *isyāri* yaitu mengungkap rahasia dibalik makna al-Qur'an. Walaupun dalam tafsir tersebut ada sebagian penafsirannya yang menggunakan makna zahir.²⁴

Skripsi yang berjudul *Konsep Taubat Menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī dalam Kitab Al-Jailānī* karya Sisa Rahayu mahasiswa UIN Walisongo Semarang Fakultas Ushuludin. Karya tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa taubat menurut al-Jailānī adalah kembali dengan penyesalan dan keikhlasan yang semurni-murninya yang disertai dengan penyesalan atas dosa yang telah dilakukan. Perbedaan dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis adalah dalam kajian ayat al-Qur'an. Penulis memfokuskan pada ayat-ayat *ṭahārah* dan implementasinya dalam kehidupan sehari-hari.²⁵

Jurnal ilmiah karya A Khudhori Soleh mengungkap epistemologi kaum sufi. Ia menyimpulkan bahwa epistemologi yang dipakai oleh ulama sufi adalah epistemologi sufi (irfani). Epistemologi irfani berbeda dengan bayani dan burhani. Irfani mendasarkan pengetahuannya pada *kasyf*. Yakni, penyampaianya adalah langsung dari Tuhan kedalam hati seseorang tanpa

²⁴ Miftakhul Huda, *The Method and Style of Interpretation of Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī in Tafsir Al-Jailānī (Study on Surah Al-Baqarah)*, Skripsi Fakultas Ushuludin UIN Walisongo Semarang, 2013.

²⁵ Sisa Rahayu, *Konsep Taubat Menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī dalam Kitab Al-Jailānī*, Skripsi Fakultas Ushuludin UIN Walisongo Semarang, 2014.

perantara, analisis, dan olah logika. Bayani mendasarkan diri pada teks suci sedangkan bayani mengandalkan kekuatan dan aturan logis.²⁶

Intelektualisme Tasawuf karya Amin Syukur dan Masharudin, buku ini mengulas tentang biografi al-Gazālī, perjalanan intelektual, dan pemikirannya. Buku tersebut mengulas aspek tasawuf Imam Ghazali, tidak dikaitkan dengan kajian tafsir maupun tema ayat tertentu.

Jurnal ilmiah yang berjudul *Pemikiran Tasawuf Imam Ghazali*, ditulis oleh Ahmad Zaeni. Dalam penelitian tersebut dipaparkan secara rinci kondisi sosio-historis al-Gazālī, karya-karya, pemikiran dan pengaruh ajaran tasawufnya.²⁷

E. Kerangka Teori

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Mustakim yang mengutip dari Teuku Ibrahim Alfian, kerangka teori sangat diperlukan dalam sebuah penelitian ilmiah. Manfaat dari kerangka teori ini antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.²⁸

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid bahwa Al-Qur'an adalah "karya keagamaan", kitab petunjuk, bagaimana kita bisa mencari petunjuk itu. Bagaimana seharusnya kita memahami teks, agar petunjuk tersebut bisa diraih. Kita harus "menafsirkannya". Al-Qur'an adalah pesan Tuhan yang

²⁶ A Khudhori Soleh, *Mencermati Epistemologi Sufi (irfan)*, Jurnal Ulumuna.

²⁷ Ahmad Zaeni, *Pemikiran Tasawuf Imam Ghazali*, Jurnal Akhlak dan Tasawuf STAIN Kudus. Volume 2 Tahun 2016.

²⁸ Abdul Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS Group, 2010), 20.

memiliki kode dan “saluran”, yakni berupa bahasa Arab. Untuk meretas kode yang digunakan, dibutuhkan analisis teks yang lebih dari sekedar disiplin filologi. Analisis ini menempatkan al-Qur’an sebagai teks poetik yang terstruktur. Oleh karenanya, al-Qur’an tidak masuk kategori teks puisi, sebaliknya ia tetap sebagai teks keagamaan yang memiliki banyak fungsi).²⁹

Abu Zaid menjelaskan hubungan atau relasi antara teks dan interpretasi. Keduanya ibarat dua sisi mata koin yang tidak bisa dipisahkan. Dengan demikian, teori interpretasi tidak bisa dari teori teks. Dalam diskursus interpretasi klasik yang keduanya dipisahkan, mengingat teks diyakini sebagai sesuatu yang tidak berguna. Ia menempatkan al-Qur’an sebagai teks dalam pengertian aslinya dengan menolak teori tradisional tentangnya sebagai teks tertutup, sebaliknya, menjadikannya sebagai teks terbuka yang menuntut adanya interpretasi. Penggunaan metode susastra dengan analisis linguistik diharapkan mampu meminimalisir subyektivitas dan tarikan kepentingan.

Ta’wīl merupakan sisi lain dari teks. Statement Abu Zaid ini berada pada level epistimologis. Teks memiliki eksistensi, bebas dari interpretasi dan komentari. Statement ini selayaknya dipahami bahwa teks menggiring kepada aktivitas interpretasi untuk menemukan dunianya. Teks al-Qur’an sejatinya telah menjadi obyek interpretasi semenjak ia diturunkan. Dalam hal ini Abu Zaid membedakan dalam dua model. Model pertama adalah literal, yang di anggap sebagai ahistoris, sedangkan yang kedua adalah penafsiran metaforis dan alegoris yang historis.³⁰

²⁹ Nashr Hamid Abu Zaid. *Iskaliyatul Qira’ah wa Aliyyatul Ta’wil*. Terj: Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin. 2004. ICIP:Jakarta.hal.xiv

³⁰ M. Nur Kholis Setiawan., *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 44.

Abu Zaid cenderung menggunakan istilah *ta'wīl* ketimbang tafsir. Meski dalam khazanah *Ulūm al-Qur'an* ada beberapa sarjana yang menyamakan pengertian tafsir dan *ta'wil*, namun ada pula yang membedakannya. Menurut Abu Zaid, tafsir lebih diartikan sebagai upaya memahami teks dari sisi zahir (outer), sedangkan *ta'wīl* diartikan sebagai upaya penemuan makna teks dari sisi batin atau “inner”-nya.³¹

F. Metode Penelitian

Metode adalah cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.³² Metode ini meliputi cara, jenis, pendekatan yang ditempuh dalam melaksanakan penelitian.³³

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian dalam pembahasan di sini merupakan penelitian kualitatif karena didasarkan atas kepustakaan yang berupa buku, kitab, jurnal, dan sebagainya. Adapun analisis datanya menggunakan data-data kepustakaan (*Library Research*). Sedangkan fokus kajiannya adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Oleh karena itu tingkat akurasi data dari metode tafsir sangat valid. Hal ini tidak berlebihan mengingat bahwa ayat al-Qur'an hingga saat ini senantiasa terpelihara keorisiniliannya.³⁴ Lebih

³¹ M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, 45.

³² [Depdiknas] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), hlm. 740.

³³ al-Seggaf, *Desain Riset Sosial Keagamaan; Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Gama Media bekerjasama dengan Center for Developing Islamic Education UIN Sunan Kalijaga, cet. 1, 2007), hlm. 197.

³⁴ M Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), 153. Lihat juga: Sugiyono menjelaskan bahwa metode penelitian merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Ia mengemukakan ada empat kata kunci yang perlu diperhatikan dalam metode penelitian. Empat kata kunci

fokusnya penelitian ini mengkaji perbandingan antara tafsir al-Jailānī dan al-Gazālī dengan spesifik ayat *ṭahārah*.

Penelitian tafsir termasuk kategori penelitian kualitatif. Objek dari penelitian tafsir adalah seperti al-Qur'an, hadis Nabi, aṭār sahabat, ijtihad para ulama, fakta historis, simbol-simbol bahasa dan lafaz al-Qur'an, kaidah-kaidah bahasa dan teori ilmu pengetahuan. Data-data tersebut dianalisis dengan menggunakan teknik-teknik interpretasi tertentu.³⁵

2. Sumber Data

Karena penelitian ini berbasis penelitian kepustakaan, maka hal yang pertama dilakukan oleh peneliti adalah mengumpulkan berbagai data baik menyangkut data primer maupun data sekunder. Adapun data primer yang dijadikan acuan adalah tafsir al-Jailānī dan penafsiran al-Gazālī dalam kitab *ihyā' ulūm al-din* dalam menafsirkan ayat-ayat *ṭahārah*. Sedangkan data sekundernya adalah semua buku, kitab, atau artikel yang membahas tentang penafsiran dan pemikiran al-Jailānī maupun al-Gazālī.

3. Analisis Data

Setelah data terkumpul kemudian diolah dan menganalisis data tersebut. Dalam analisis data, peneliti menggunakan pendekatan deskriptif analisis. Deskriptif analisis dilakukan dengan menganalisis teks dengan menguraikan makna linguistik sehingga secara gramatikal teks tersebut

tersebut adalah cara ilmiah, data, tujuan, dan kegunaan. Cara ilmiah artinya kegiatan penelitian berdasarkan pada rasional, empiris, dan sistematis. Rasional disini berarti kegiatan penelitian dilakukan dengan cara-cara yang masuk akal yang terjangkau oleh penalaran manusia. Adapun empiris adalah cara-cara yang dilakukan itu dapat diamati oleh panca indera manusia. Oleh karena itu, orang lain dapat juga mengamati dan mengetahui cara-cara yang digunakan. Beda dengan cara yang tidak ilmiah seperti melalui paranormal dalam hal mencari pencuri. Sistematis artinya proses yang digunakan dalam penelitian itu menggunakan langkah-langkah tertentu yang bersifat logis. Sumber: Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2011), 2.

³⁵ M Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 83.

dapat dipahami dalam konteks kalimat. Setelah mengetahui makna linguistik, gramatikal, dan makna kalimat kemudian menganalisis hal-hal yang mempengaruhi penafsiran. Hal ini dengan melacak latar belakang penafsir, pendidikan, sosio-historis, politik, dan segala hal yang dapat mempengaruhi penafsiran seseorang. Setelah data-data tersebut dianalisis, kemudian hasil analisis dikomparasikan dan dicari juga relasi *ṭahārah* terhadap *tazkiyat al-nufūs*.

G. Sistematika Penulisan

Agar proposal ini dapat dipahami dengan mudah dan sederhana, maka perlu adanya sistematika penulisan. Pembahasan yang akan diurai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama mengandung pendahuluan yang secara umum berisi rancang-bangun keseluruhan penelitian ini. Kemudian merumuskan masalah berdasarkan latar belakang, tujuan penelitian baik akademis maupun praktis, tinjauan pustaka, kerangka teori yang dipakai, metode penelitian yang digunakan dan sistematika penelitian.

Bab kedua berisikan tentang kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini. Fokus pembahasannya adalah mengenai pemaknaan suci dalam perspektif fiqih dan tasawuf, pengaruh konsep tersebut terhadap perilaku keagamaan, landasan teoritis tentang tafsir sufi dalam berbagai perspektif.

Bab ketiga menjelaskan beberapa hal yang mempengaruhi penafsiran al-Jailānī al-Gazālī. Dalam bab ini akan dijelaskan perjalanan hidup al-Jailānī dan al-Gazālī, biografi, latar belakang pendidikan dan keluarga, dan keadaan sosio-kultural, politik, intelektualitas dan terhadap lingkungan, dan pandangannya mengenai konsep *ṭahārah*.

Bab keempat, akan menjawab dari rumusan masalah yaitu bagaimana penafsiran konsep *ṭahārah* dalam perspektif al-Gazālī dan al-Jailānī. Dan bagaimana relasi penafsiran *ṭahārah* dengan konsep *tazkiyat al-nufūs* dalam perspektif tasawuf.

Bab kelima menutup penelitian ini dengan menguraikan kesimpulan atas jawaban dari penelitian. Disamping juga rekomendasi untuk penelitian yang hendak dipecahkan terkait dengan penelitian ini.

BAB II

ṬAHĀRAH DAN TAFSIR ISYĀRI

A. Pengertian Ṭahārah

Ṭahārah menurut etimologi adalah bersih dari kotoran. Dalam bahasa arab *ṭahārah* mempunyai persamaan makna dengan *naẓīf* (yang bersih) dan *khulūs* (murni, jelas, bersih).¹ Kata *ṭahārah*, *naẓīf*, dan *khulūs* secara bahasa memiliki arti yang sama yaitu bersih. *Ṭahārah* juga dapat diartikan kesucian.² Dalam bahasa arab persamaan katanya adalah *tazkiyah*. Kata bersih sering diungkapkan untuk menyatakan keadaan lahiriyah suatu benda seperti air bersih, lingkungan bersih, tangan bersih dan sebagainya. Sedangkan suci biasanya diungkapkan untuk sifat batiniyah seperti jiwa suci.³ Secara terminologi *ṭahārah* berarti menghilangkan hadas atau najis. Secara luas *ṭahārah* mencakup membersihkan badan, pakaian, dan tempat sebelum melaksanakan ibadah seperti shalat, *ṭawaf* dalam ibadah haji. Kendati demikian, *ṭahārah* sudah menjadi kata serapan ke dalam Bahasa Indonesia.⁴

Dalam istilah fikih (ilmu yang membicarakan tentang hukum-hukum islam), *ṭahārah* mempunyai makna yang dapat dilihat dari dua aspek yaitu:

1. *Ṭahārah* lahiriyah, mencakup suci dari najis yang ada di badan, pakaian, dan tempat shalat dari sesuatu yang najis, yaitu semua benda yang dianggap kotor oleh agama dan dapat menghalangi dari sah tidaknya suatu ibadah seperti shalat.

¹ Abu Zakaria Yahya Al-Anshari, *Fatḥul Wahhāb*, 3.

² Muhammad Baqir Al-Habsi, *Fiqh Praktis Menurut Al-Qur'an, As-Sunnah, dan Pendapat Ulama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 47.

³ A Rahman Ritonga dan Zainuddin, *Fiqh Ibadah*, (Jakarta Selatan: Gaya Media Pratama, 2002), 25.

⁴ [Depdiknas] Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), hlm. 515.

2. *Ṭahārah ḥukmiyah*, disebut suci dari hadas baik kecil maupun besar, seperti wuḍu dan mandi wajib. Hadas kecil yang dimaksud disini adalah keadaan tubuh seseorang yang menyebabkan ia tidak boleh shalat, *ṭawaf* dan sebagainya, sebelum berwudū. Sedangkan hadas besar adalah keadaan tubuh seseorang yang menyebabkan ia tidak boleh shalat, membaca al-Qur'an dan sebagainya, sebelum ia mandi.⁵

Berdasarkan pemaparan konsep *ṭahārah* di atas, dapat disimpulkan bahwa *ṭahārah* adalah bersih dari kotoran '*ainiyah* dan kotoran *ḥukmiyah*. Kotoran '*ainiyah* mencakup semua jenis kotoran/ najis yang dapat dilihat oleh panca indra seperti kotornya pakaian, badan dan tempat. Kotoran tersebut dapat menjadi suci dengan membasuh air sampai hilang najis yang menempel pada benda tersebut. Lain halnya dengan *ḥukmiyah*, cara bersucinya hanya dengan *wuḍu* atau mandi junub dan tayamum jika tidak tersedia air atau halangan syar'i. Terma-terma inilah yang akan dijadikan obyek analisis dalam penelitian. Dengan menggunakan metode analisis komparatif diharapkan dapat menemukan sintesis dari kedua tokoh baik al-Gazālī maupun al-Jailānī. Terma-terma tersebut sekaligus sebagai batasan masalah yang akan dibahas dalam penelitian.

Menurut al-Jailānī dalam kitab *al-Ghunyah*, bersuci terdiri dari dua amalan *farḍu* dan sunnah. Amalan *farḍu* mencakup beberapa hal yang diwajibkan dalam bersuci seperti niat, membasuh muka, tangan, kepala, dan sebagainya. Al-Jailānī mencatat ada sepuluh hal yang wajib dikerjakan dalam berwudū. Sedangkan amalan sunnah adalah bersuci yang mencakup bagian-bagian yang disunnahkan, seperti bersiwak, berkumur, menyela-nyela jenggot dengan air, dan sebagainya. Al-

⁵ Muhammad Baqir Al-Habsi, *Fiqh Praktis Menurut*, 47.

Jailānī juga mencatat ada sepuluh bagian yang dianggap sebagai amalan sunnah dalam berwudu.⁶

B. Ṭahārah dalam Perspektif Fikih

Pada bab ini ṭahārah dibahas dalam perspektif fikih sebelum pembahasannya dalam konteks sufi. Konteks fikih yang dimaksud adalah konteks fikih yang ada di Indonesia, yakni fikih menurut mazhab syafi'i. Pertimbangan ini dipakai mengingat Muslim di Indonesia mayoritas penganut mazhab syafi'i. Hanya sedikit saja dari mereka yang tidak menganut mazhab syafi'i. Mengenai ruang kajian ṭahārah yang akan dibahas adalah semua hal yang berkaitan dengan najis, hadas, mandi, wudu, dan tayamum.

1. Bersuci dari Najis

Setiap Muslim hendaknya menghindari benda-benda yang terkena najis baik badan, pakaian, dan tempat. Najis adalah benda kotor atau benda yang dipandang kotor oleh Islam, yang menghalangi sahnya sholat atau menghalangi bolehnya penggunaan dan memakan makanan yang dikenainya. Najis dibagi menjadi 3, yaitu:

- a. Najis *Mughalazah* (najis berat) yaitu segala sesuatu yang berasal dari anjing dan babi seperti kotorannya, ludahnya, dll.

Cara menghilangkan najis tersebut adalah jika ia mengenai benda maka benda itu dicuci dengan air sebanyak 7 kali dan 1 kali diantaranya dengan air dicampur dengan tanah yang suci.

- b. Najis *Mutawassitah* (najis pertengahan), yaitu najis selain kedua macam najis tersebut diatas. Najis *Mutawassitah* dibagi menjadi 2 golongan :

⁶ Abdul Qadir al-Jailānī, *Fiqh Tasawuf*, Ter. Muhammad Abdul Ghoffar, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 82-83.

- 1) Najis '*Ainiyyah*': yaitu najis yang dapat diketahui dengan rasa, warna, atau baunya seperti darah, nanah, kotoran hewan dan sebagainya.

Cara menyucikan benda yang dikenai najis ini yaitu membersihkannya dengan air secara merata, sehingga hilang rasa, warna, atau bau najis. Apabila penyucian seperti itu sudah dilakukan, tetapi masih tinggal warna seperti darah, atau bau seperti khamar, maka kenyataan demikian dimaafkan (ma'fu) berdasarkan kaidah ushul fiqh :

Yang artinya “sesuatu yang sempit berubah menjadi lapang”

- 2) Najis '*hukmiyah*': yaitu najis yang diyakini adanya tetapi rasa, warna, atau baunya tidak dapat diketahui, seperti air kencing yang sudah kering. Cara menyucikannya adalah dengan membasuh benda yang terkena najis itu dan tidak dituntut supaya dicuci seperti mencuci benda yang dikenai najis '*ainiyyah*.

- c. Najis '*mukhaffafah*' (najis ringan), yaitu air seni bayi laki-laki yang belum memakan apapun selain air susu ibunya. Cara menyucikan benda yang terkena najis ini cukup dengan memercikkan air pada tempat yang terkena najis itu; jadi tidak perlu dibasahi secara menyeluruh. Tetapi pada air seni bayi perempuan, walaupun ia belum memakan apapun selain susu ibunya, maka cara menyucikan benda yang dikenainya serupa dengan cara menyucikan benda yang dikenai najis '*mutawassitah*'.⁷

2. Bersuci dari hadas

a. Wudu

Wudu adalah salah satu bersuci yang dilakukan oleh seorang Muslim berdasarkan al-Qur'an Surat al-Maidah: 6.

⁷ M. Ardani, *fiqh ibadah praktis*, cet.1, (Ciputat: PT. Mitra Cahaya Utama, 2008), 45-47.

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

Dan juga berdasarkan hadis dari Abu Hurairah r.a bahwa Nabi Saw pernah bersabda, “ Allah tidak akan menerima shalat seseorang apabila ia berhadass, sampai ia berwudu.”

Berwudu harus menggunakan air yang suci dan menyucikan.⁸ Demikian pula, jika ada suatu zat yang dapat menghalangi sampainya air ke anggota badan yang akan dibasuh atau diusap, seperti lilin, cat, dan sebagainya, maka zat tersebut harus dihilangkan terlebih dahulu agar wudunya menjadi sah. Sebelum berwudu diwajibkan juga menghilangkan kotoran yang ada di badan, pakaian, dan tempat.⁹

Adapun hal-hal yang wajib dikerjakan dalam berwudu adalah:

1) Niat berwudu

Niat menurut bahasa adalah menyengaja mengerjakan suatu perbuatan.

Sedangkan menurut syariat adalah perbuatan hati yang menyertai semua

⁸ Dalam fikih macam air dapat dibedakan menjadi dua, yaitu 1) air yang suci dan menyucikan: air yang masih asli dan belum berubah arna, bau, dan warnanya. Seperti air hujan, air sumur, air danau dan sebagainya.. semua air tersebut adal suci dan menyucikan. Suci karena dapat diminum dan menyucikan karena dapat digunakan untuk berwudu, mandi wajib atau menyucikan benda yang terkena najis. 2) air suci tetapi tidak menyucikan, yaitu air bersih yang telah bercampur dengan suatu zat yang suci, sehingga warna, bau dan rasanya sudah tidak dapat lagi disebut air biasa. Seperti air teh, kopi, air gula dan sebagainya. Air seperti ini walaupun dapat/boleh diminum namun tidak dapat digunakan untuk bersuci.

⁹ Muhammad Baqir Al-Habsi, *Fiqh Praktis Menurut*, 71.

perbuatan ibadah, dan tidak wajib dilafalkan. Namun, jika diperlukan untuk menimbulkan konsentrasi, boleh mengucapkannya. Misalnya dengan mengucapkan, “saya berwudu untuk menghilangkan hadas.” Atau “saya berwudu untuk mengerjakan shalat.

2) Membasuh muka

Batasan dalam membasuh muka adalah dari telinga yang satu ke telinga yang lainnya, dan dari tempat tumbuhnya rambut kepala di atas dahi sampai sedikit di bawah dagu.

3) Membasuh kedua tangan sampai dengan ke dua siku

4) Mengusap/menyapu sebagian kepala dengan air.

5) Membasuh kedua kaki sampai dengan ke dua mata kakai

6) Mengerjakan rukun-rukun di atas secara berurutan

Selain rukun-rukun wudu yang wajib dikerjakan seperti di atas, terdapat pula perbuatan-perbuatan yang dianjurkan atau disunnahkan dalam berwudu:

1) Membaca *basmalah* ketika memulai wudu. 2) Membersihkan gigi dengan sikat gigi, siwak, dan sebagainya. 3) Membasuh kedua telapak tangan sampai ke pergelangan sebanyak tiga kali. 4) Berkumur (tiga kali). 5) Membersihkan bagian dalam hidung dengan menghirup sedikit air ke dalam lubang hidung, lalu mengeluarkannya (tiga kali). 6) Menyilangi anak-anak jari dari kedua tangan ketika membasuh tangan. 7) Membasuh bagian luar dan dalam kedua telinga dengan air. 8) Mendahulukan bagian anggota kanan sebelum mengerjakan anggota yang kiri. 9) Menggunakan air secukupnya (tidak boros).

Wudu seseorang dapat menjadi batal karena hal-hal berikut: 1) Keluarnya sesuatu dari kedua saluran pembuangan air kecil dan air besar, baik berupa zat, seperti kencing, darah, dan sebagainya, maupun berupa angin. 2)

hilangnya akal atau kesadaran, baik disebabkan karena pingsan, gila, obat bius, dan minuman keras. 3) tidur (kecuali tidur dalam posisi duduk yang mantap sedemikian rupa sehingga tidak mungkin keluar angin. 4) menyentuh kemaluan, baik bagian depan atau belakang. Menyentuh yang dimaksud di sini adalah dengan bagian dalam telapak tangan secara langsung tanpa penghalang. Jika menyentuhnya dengan punggung telapak tangan tanpa adanya rangsangan, maka tidak membatalkan. 5) bersentuhan secara langsung tanpa penghalang antara kulit pria dewasa dan kulit wanita dewasa. Menurut pendapat imam syafi'i "persentuhan kulit kulit antara laki-laki dewasa dan perempuan dewasa (termasuk istri) membatalkan wuḍu'.

Kemudian ada beberapa hal yang tidak boleh dilakukan kecuali dalam keadaan berwuḍu' adalah 1) shalat, baik shalat wajib, sunnah atau janazah. 2) ṭawāf mengelilingi ka'bah. 3) memegang atau membawa *mushaf* (kitab al-Qur'an). Kecuali dalam keadaan darurat untuk menyelematkannya atau mengembalikannya ke tempat semula setelah terjatuh dari bagiannya. Adapun membaca al-Qur'an tanpa menyentuhnya tetap diperbolehkan walaupun dalam keadaan tidak berwuḍu'.

b. Mandi Wajib

Mandi wajib disebut juga mandi besar, mandi junub/ janabat. Caranya adalah dengan mengalirkan air ke seluruh tubuh dengan niat menghilangkan hadas besar atau janabat.

Adapun hal-hal yang menyebabkan seseorang berhadhas besar adalah 1) Keluarnya mani (sperma) baik dalam keadaan tidur atau sadar. 2) Melakukan hubungan seksual (*jima'*), walaupun tidak keluar mani. Dalam hal ini kewajiban mandi berlaku baik laki-laki maupun perempuan. 3) Berhenti dari haid dan nifas. 4) Masuk Islam. Apabila ada seorang kafir masuk Islam, maka

ia diwajibkan mandi sebelum mengerjakan shalat. 5) Mati. Orang yang meninggal dunia wajib bagi masyarakat Muslim sekitarnya memandikan.

Adapun hal-hal yang haram dikerjakan oleh orang yang berhadas besar adalah: 1) Shalat dan Thawaf di sekitar ka'bah. 2) Memegang dan membawa al-Qur'an. 3) Membaca al-Qur'an dengan semata-mata mengharap pahala karenanya. Kecuali dengan niat untuk berzikir, maka hal ini diperbolehkan. 4) Duduk atau berhenti di masjid. Kecuali melewati masjid karena tidak ada jalan lain ke tempat keperluan selain melalui masjid tersebut.

Setidaknya ada beberapa hal yang harus dipenuhi agar mandi seseorang menjadi sempurna, di antaranya: 1) Niat (cukup dalam hati dan tidak perlu diucapkan). Yakni berniat menghilangkan hadas besar. 2) mengalirkan air ke seluruh anggota badan. Kedua cara mandi ini telah mencukupi untuk menghilangkan seseorang dari hadas besar.

c. Tayammum

Tayammum adalah menyapukan tanah/debu yang suci ke muka dan kedua tangan, dengan niat untuk membolehkan mengerjakan shalat dan hal-hal yang diwajibkan seseorang melakukannya selain dengan menghilangkan hadas terlebih dahulu. Secara singkat, apabila seseorang terhalang berwudu atau mandi wajib karena tidak ada air atau sedang sakit, maka sebagai gantinya ia boleh melakukan tayammum.

Tayammum merupakan keringanan yang berlaku karena adanya salah satu di antara sebab-sebab berikut: 1) Tidak mendapatkan air sama sekali, atau ada air tetapi tidak cukup untuk bersuci. Seseorang diperbolehkan tayammum dengan syarat ia harus berusaha mencari air terlebih dahulu di lingkungan sekitar. 2) Apabila tersedia air yang tidak jauh darinya, namun situasi menuju lokasi tersebut tidak aman bagi keselamatan dirinya, maka ia boleh

bertayammum. 3) Keadaan cuaca sangat dingin, sehingga dikhawatirkan mandi dengan air dingin tersebut membahayakan kesehatan dirinya, maka ia diperbolehkan tayammum. 4) Apabila air yang tersedia sangat sedikit sekali dan diperlukan untuk digunakan minuman orang atau binatang, atau untuk mencuci dari najis, maka dibolehkan tayammum.

Seseorang dapat bertayammum dengan cara: 1) Niat (sebagaimana yang sudah dijelaskan dalam berwuḍu). 2) Setelah niat disunnahkan membaca *basmalah*, kemudian menepukkan kedua telapak tangan di atas tanah, pasir, batu, dinding dan apa saja yang diperkirakan berdebu dan bersih. Kemudian menggerakkan kedua tangannya sehingga keduanya saling berbenturan untuk menepiskan debu yang masih melekat pada kedua tangan. 3) Menyapukan kedua telapak tangannya ke wajah dan kedua tangan

C. Tahārah dan Kesehatan

Pada umumnya, masyarakat banyak mengetahui mengenai pentingnya kebersihan. Kebersihan sangatlah penting demi menjaga kesehatan seseorang dari berbagai penyakit. Agama Islam sendiri menekankan urgensi dari kebersihan dengan memerintahkan untuk bersuci sebelum melakukan suatu ibadah baik badan, pakaian dan tempat/lingkungan. Bahkan Islam mengajarkan tidak hanya kebersihan luar saja yang perlu diperhatikan, melainkan kebersihan batin ditekankan agar umat Islam mempunyai akhlak yang terpuji.

Perhatian Islam atas kebersihan nampak ketika dicari tujuan dari penetapan suatu hukum. Tujuan dari penetapan hukum ini dikenal dengan istilah *maqāṣid al-syārī'ah*.¹⁰ Menurut al-Syatibi setidaknya ada lima tujuan pokok penetapan suatu

¹⁰ Istilah *maqāṣid al-syārī'ah* yang berarti tujuan penetapan hukum ini dipopulerkan oleh seorang ahli ushul fiqh dari madzhab Maliki, Abu Ishaq al-Syatibi semenjak beredarnya kitab *al-muwāfaqāt fī Uṣul al-syārī'ah*. Akan tetapi, dari sudut gagasan

hukum dalam Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.¹¹ Semua hal yang belum ditetapkan dalam al-Qur'an dan hadis, namun sejalan dengan tujuan pokok tersebut mendapatkan dukungan penuh dari ajaran Islam. Karena tujuan pokok tersebut mendorong terciptanya *maṣlaḥah*/kebaikan.

Maṣlaḥah tersebut masih menurut al-Syatibi dilihat dari dua sudut pandang, yaitu *maqāṣid al-syar'i* dan *maqāṣid al-mukallaf* yang mengandung empat aspek:

1. Tujuan awal dari syari'at, yakni *maṣlaḥah* untuk manusia baik di dunia maupun di akhirat
2. Syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami
3. Syari'at sebagai hukum *taklīf* yang harus dilakukan
4. Tujuan syari'at adalah membawa manusia ke bawah naungan hukum

Penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa aspek pertama berkaitan dengan hakikat dan tujuan syari'ah. Aspek kedua berkaitan dengan dimensi bahasa, sehingga syari'ah dapat dipahami oleh manusia. Aspek ketiga berhubungan dengan ketentuan-ketentuan pelaksanaan syari'ah untuk mewujudkan *maṣlaḥah*. Keempat berkaitan dengan kepatuhan manusia di bawah hukum Tuhan.

Bila dicermati, dari lima pokok tujuan penetapan syari'ah di atas, ada tiga pokok berkaitan dengan kesehatan. Islam benar-benar memperhatikan aspek kesehatan bagi umatnya. setidaknya ada dua literatur yang digunakan untuk sehat, sehat (*ṣiḥḥah*) dan 'āfiyah. Keduanya dalam bahasa Indonesia, sering menjadi kata majemuk sehat *wal* 'āfiyah. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata

sebenarnya poin-poin *maqāṣid al-syarī'ah* itu sudah pernah dikemukakan oleh ulama ushul fiqh sebelumnya seperti al-Juwaini Imam Haramain dan Abu Hamid Muhammad al-Gazālī. Sumber: Abd Moqsiṭh Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 149.

¹¹ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī 'Ulūm al-Syarī'ah*, Jil. III, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 10.

"afiat" dipersamakan dengan "sehat".¹² 'Āfiyah diartikan sehat dan kuat, sedangkan sehat (sendiri) antara lain diartikan sebagai keadaan baik segenap badan serta bagian-bagiannya (bebas dari sakit).

Pengertian kebahasaan tersebut berbeda dengan pengertian dalam tinjauan ilmu kesehatan, yang memperkenalkan istilah-istilah kesehatan fisik, kesehatan mental, dan kesehatan masyarakat. Walaupun Islam mengenal hal-hal tersebut, namun satu hal pokok berkaitan dengan kesehatan, yaitu melalui pengertian yang dikandung oleh kata 'āfiyat. Dalam al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Saw ditemukan sekian banyak doa yang mengandung permohonan 'āfiyat, di samping permohonan memperoleh sehat.¹³

Dalam kamus bahasa Arab, kata 'āfiyat diartikan sebagai perlindungan Allah untuk hamba-Nya dari segala macam bencana dan tipu daya yang mana perlindungan itu tentunya tidak dapat diperoleh secara sempurna kecuali bagi mereka yang mengindahkan petunjuk-petunjuk-Nya. Maka kata 'āfiyat dapat diartikan sebagai anggota tubuh manusia sesuai dengan tujuan penciptaannya. Kalau sehat diartikan sebagai keadaan baik bagi segenap anggota badan, maka dapat dikatakan bahwa mata yang sehat adalah mata yang dapat melihat maupun membaca tanpa menggunakan kacamata. Tetapi, mata yang 'āfiyat adalah yang dapat melihat dan membaca objek-objek yang bermanfaat serta mengalihkan pandangan dari objek-objek yang terlarang, karena itulah fungsi yang diharapkan dari penciptaan mata.

1. Kesehatan Fisik

Menurut para pakar dijelaskan bahwa jenis kesehatan dibagi menjadi tiga sebagaimana telah dijelaskan di atas. Tuntunan ajaran Islam juga banyak yang menjelaskan tentang hal itu. Misalnya dalam hal kesehatan fisik, Nabi Saw

¹² [Depdiknas] Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), hlm. 18.

¹³ M Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1966), 181.

pernah menegur sahabat yang melampaui batas dalam ibadah. “sesungguhnya badanmu mempunyai hak atas dirimu”. Selanjutnya Quraish Shihab menjelaskan bahwa prinsip dari menjaga kesehatan fisik adalah dimulai dengan pencegahan. Oleh karenanya banyak ditemukan dalam al-Qur'an maupun hadis yang menegaskan atas upaya pencegahan,¹⁴ seperti dalam Surat al-Baqarah: 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا ۖ النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ
حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ ۚ فَإِذَا تَظْهَرْنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّبِينَ
وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.

Dari ayat di atas dijelaskan bahwa “Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.” Taubat ditujukan untuk kesehatan mental, sedangkan orang yang menyucikan diri untuk kesehatan fisik/lahiriah.

Ayat yang kedua adalah Surat al-Muddatir: 4-5:

وَيَذَرُكَ أَفْهَرًا ۚ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴿٤﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٥﴾

4. dan pakaianmu bersihkanlah. 5. dan perbuatan dosa tinggalkanlah

Sedangkan hadis, terdapat hadis yang populer dikalang Muslim. Kendati sebagian ulama ada yang mengatakan bahwa hadis tersebut adalah *ḍaʿīf*.

¹⁴ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 181.

“Kebersihan adalah sebagian dari iman”¹⁵

Terdapat hadis yang mendukung dari hadis tersebut, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

Iman itu terdiri dari tujuh puluh sekian cabang, puncaknya adalah keyakinan bahwa "Tiada Tuhan selain Allah, dan yang terendah adalah menyingkirkan gangguan dan jalan" (HR Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah).

Perintah Nabi yang menyatakan untuk menutup hidangan, mencuci tangan sebelum makan, sikat gigi, tidak kencing atau buang air besar di air yang tidak mengalir, dan kencing di bawah pohon adalah beberapa contoh praktis ajaran Islam untuk menjaga kesehatan.

2. Kesehatan Mental

Kesehatan fisik dan kesehatan jiwa memang harus dijaga dengan sebaik-baiknya. Keduanya adalah penting dan harus dimiliki seorang Muslim. Jika seseorang sehat fisiknya namun kesehatan mentalnya terganggu maka mengakibatkan kerusakan yang besar.

Penyakit-penyakit kejiwaan pun beraneka ragam dan bertingkat-tingkat. Seperti angkuh, benci, dendam, fanatisme, loba, sombong, *riyā'*, dan kikir yang antara lain disebabkan karena bentuk keberlebihan seseorang. Sedangkan rasa takut, cemas, pesimisme, rendah diri dan lain-lain adalah karena kekurangannya.

Di akhirat orang yang akan mendapat keberuntungan adalah mereka yang menjaga hatinya bersih dari segala penyakit, sebagaimana dalam Surat al-Syu'ara 88-89, Allah Swt menjelaskan:

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾

¹⁵ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 182.

(yaitu) di hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih

Islam mendorong manusia agar memiliki hati yang bersih dan sehat dari segala macam penyakit dengan jalan bertobat dan mendekatkan diri kepada Tuhan, karena:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram

D. Tafsir Isyāri

1. Pengertian Tafsir Isyāri

Tafsir sufi adalah *ta'wil* al-Qur'an tanpa memandang makna lahirnya, akan tetapi melihat pada isyarat-isyarat yang tersembunyi yang tampak dihadapan pelaku suluk dan ahli tasawuf, dan dimungkinkan pula menggabungkan makna tersebut baik lahir atau batin.

Menurut Jalaludin Rahmat dari al-Zarqani meredaksikan bahwa tafsir sufi adalah *mena'wilkan* al-Qur'an tanpa mengambil makna lahirnya untuk menyingkapkan petunjuk tersembunyi yang tampak pada para pelaku suluk dan ahli tasawuf.

Jadi dapat disimpulkan bahwa tafsir sufi merupakan takwil atas al-Qur'an yang dipandang dari sisi intuisi (*al-Kasyf*) oleh para sufi yang dapat menyingkap makna-makna yang tersembunyi al-Qur'an. Oleh karena itu, sumber pengetahuan tafsir sufi tidak bersifat *kasbi* (dapat diusahakan) melainkan bersifat *wahbi/ ladunni* (anugrah langsung dari Allah) yang diperoleh melalui latihan batin.

Tujuan utama penafsiran sufi ini adalah untuk memberikan penafsiran al-Qur'an yang mendukung upaya pengungkapan signifikansi moral al-Qur'an dalam bentuk penafsiran simbolik.¹⁶

2. Sejarah Tafsir Isyārī

Perkembangan sufisme yang kian marak di dunia Islam ditandai oleh praktik-praktik asketisme yang dilakukan oleh generasi awal Islam. Hal ini dimulai sejak munculnya konflik politik sepeninggal Nabi Saw dan praktik tersebut berkembang pada masa berikutnya.

Seiring berkembangnya aliran sufi, Taufiq sebagaimana mengutip pendapatnya S. Hossein Nasr mengatakan mereka (kaum sufi) menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan faham sufi yang dianutnya. Mereka memahami al-Qur'an tidak sekedar dari makna lahir saja melainkan juga makna batin al-Qur'an. Adapun muncul dan berkembangnya tafsir sufi diperkirakan berbarengan dengan munculnya beragam tradisi dan ajaran tasawuf dalam Islam.¹⁷ Tasawuf dalam Islam bagaikan organ jantung bagi tubuh yang tidak terlihat dari luar namun ia menyuplai santapan ruhani pada seluruh bagian

¹⁶ Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi*, 16.

¹⁷ Tasawuf secara bahasa berasal dari kata *ṣūf* yang berarti wol kasar, karena orang-orang sufi selalu memakai pakaian tersebut sebagai lambang kesederhanaan. Hal ini merupakan reaksi terhadap kehidupan mewah yang dinikmati oleh golongan pemerintah, baik pemerintah Bani Umayyah maupun Bani Abbas. Kaum sufi ini berusaha menghindari kemaksiatan dan penyelewengan terhadap contoh teladan telah diberikan oleh rasul dan para sahabat. Pendapat ini adalah di antara beberapa pendapat yang masyhur. Adapun tasawuf menurut istilah sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibrahim Basuni yang dikutip oleh Rus'an Rusli, mencoba mendefinisikan secara komprehensif "sebagai kebangkitan kesadaran moral yang mengarahkan jiwa yang benar untuk berjuang sehingga dapat mencapai hubungan dengan Wujud Mutlak. Lihat dalam Rus'an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat; Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013, 4-9.

organismenya. Ia bagai spirit yang menjadi elemen terdalam (esoterik) yang memberikan nafas bagi bentuk lahiriah (eksoterik) dari agama.¹⁸

Tasawuf merupakan petualangan batin yang penuh keasyikan dan sarat dengan pesan-pesan spiritual yang dapat menentramkan batin manusia. Sebagai suatu sistem penghayatan yang bersifat esoterik. Adapun timbulnya tasawuf sendiri dalam Islam bersamaan dengan munculnya agama Islam, yaitu semenjak Nabi Muhammad Saw diutus menjadi rasul untuk segenap umat manusia dan seluruh alam semesta. Berangkat dari seringnya Nabi melakukan *tahannuṭ* dan *ḳalwat* di Gua Hira untuk mengasingkan diri dari masyarakat kota Makkah yang sibuk dengan hawa nafsu keduniaan, dikenal dan dilakukan oleh para sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt.¹⁹

Sementara pendapat lain mengatakan bahwa pada mulanya tasawuf yang menjadi basis tafsir sufi adalah bermula dari sikap *zuhud*. Pelakunya disebut dengan zahid (*ascetic*). Zahid pertama yang termasyhur adalah al-Hasan al-Basri (642-728 M). Ajarannya yang terkenal dalam bidang tasawuf adalah *al-khauf* dan *al-raja'*. Zahid lainnya adalah Ibrahim bin Adham (w. 777 M) dari Khurasan, Sufyan Al-Tsauri, Abu Nasr Bisyr al-Hafi, dari kalangan perempuan ada Rabi'ah al-Adawiyah.²⁰

3. Landasan Tafsir Isyāri

Kalangan sufi percaya bahwa al-Qur'an mempunyai makna zahir (eksoterik) dan batin (esoterik). Para sufi umumnya berpedoman kepada hadis Nabi Saw yang berbunyi:

لكل اية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل مطلع

¹⁸ Taufiq, *Paradigma Kaum Sufi*, 18.

¹⁹ Rusli, *Tasawuf dan Tarekat*, 19.

²⁰ Atang Abd Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), 162.

“Setiap ayat memiliki makna lahir dan batin, setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu, dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya”

Hadis di atas merupakan dalil yang digunakan para sufi untuk menjastifikasi tafsir mereka yang eksentrik. Menurut mereka dibalik makna zahir, dalam redaksi teks al-Qur'an tersimpan makna batin. Hadis tersebut juga yang dijadikan landasan sebuah keniscayaan adanya makna esoterik al-Qur'an. Al-Gazālī juga mendasarkan para pembesar sahabat yang mendukung tafsir makna batin, di antaranya adalah Ibnu Mas'ud, Abu Darda', Ali bin Abi Talib, dan Ibnu Abbas. Pendapat al-Gazālī ini bukan tanpa alasan, ia mengajukan beberapa alasan atas pendapatnya yang mendukung pendapatnya. Yang *pertama*, jika penafsiran al-Qur'an harus didasarkan hanya atas riwayat dari Nabi Saw, maka tentunya pendapat Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud dalam menafsirkan al-Qur'an tidak bisa diterima, begitu juga para sahabat yang lain, banyak dari mereka yang menafsirkan al-Qur'an atas pendapatnya sendiri. Sehingga tidak heran jika ada perbedaan penafsiran di antara mereka. *Kedua* adalah doa Nabi atas Ibnu Abbas agar diberi kepahaman dalam agama dan diberi pemahaman atas esensi al-Qur'an. Al-Gazālī menambahkan hal yang tidak boleh dalam menafsirkan al-Qur'an adalah dengan menafsirkan sesuai hawa nafsu dan kepentingan dirinya sendiri dan kepentingan teologinya²¹

Ignaz Goldziher mengutip pendapatnya al-Gazālī yang menyandarkan sebuah statemen kepada Ali dalam sebuah syair. “Hai Tuhan yang menguasai inti pengetahuan, kalau saja aku menyingkapnya, maka mereka akan mengatakan bahwa aku termasuk bahwa aku termasuk penyembah berhala”. Demikian pula al-Bukhari dari Abu Hurairah “Aku menjaga dari Rasulullah dua bejana, salah satunya aku sebar, sedangkan yang lain kalau aku

²¹ Al-Gazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, 341-342.

sebarikan, maka tenggorokanku akan dipotong”. Dengan memegang pendapat-pendapat inilah para penafsir sufistik mendasarkan interpretasinya.²²

Imam al-Suyuti dalam kitab *al-itqān* memberikan komentar. Ia memberikan beberapa pendapat mengenai makna zahir dan batin al-Qur'an. *Pertama*, pembahasan makna zahir dan makna batin ayat al-Qur'an tidak ada selesainya dalam pengetahuan maknanya. *Kedua*, yang dimaksud makna zahir adalah lafaznya dan makna batin adalah *ta'wīḥ*nya.²³ *Ketiga*, kisah-kisah dalam al-Qur'an yang menceritakan umat terdahulu dan cerita yang menyertainya adalah maksud dari zahir ayat (makna zahir), sedangkan makna batinnya adalah nasehat dan peringatan untuk orang akhir/masa mendatang. Al-Suyuti juga mengutip pendapat Ibnu Abbas dan Abu Darda yang memberikan dukungan atas tafsir ala sufi.²⁴ Namun, pada akhir pembahasan,

²² Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: Penerbit Elsaq Press, 2006), 285.

²³ Para ulama berbeda pandangan mengenai definisi tafsir dan ta'wil. Sebagian mereka menyamakan definisi tersebut. Ibn Abbas salah seorang sahabat nabi dan ahli tafsir yang didoakan oleh Nabi “Ya Allah, jadikanlah ia seorang ahli agama dan ajarilah ia ta'wil. Di antara ulama yang menyamakan antara tafsir dan ta'wil adalah Mujahid dan al-Thabari.

Adapun perbedaan antara tafsir dan ta'wil adalah pertama tafsir lebih umum dari pada ta'wil. Kedua, ta'wil memberikan penjelasan tentang hakikat yang dimaksud, sedangkan tafsir memberikan penjelasan mengenai petunjuk yang dimaksud. Ketiga, tafsir adalah memastikan bahwa yang dimaksud dengan kata (lafaz) adalah begini, sedangkan ta'wil adalah memilih di antara banyak makna yang dianggap paling kuat, tanpa kepastian atau kesaksian pada Allah. Sumber: Hasyim Muhammad, *Pendekatan Irfani Kontekstual untuk Memahami al-Qur'an*, (Semarang: dibiayai dengan Anggaran DIPA IAIN Walisongo, 2010), 71-74.

²⁴ Adapun pendapat Ibnu Abbas yang dikutip adalah:

ان القرآن ذو شجون وفنون وظهور وبطن لا تقضى عجائبه ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا أوغل فيه بعنف هوي

“sesungguhnya al-Qur'an itu mempunyai beberapa cabang dan bidang, makna-makna zahir dan batin, tidak dapat digapai keajaibannya, tidak dapat dicapai makna esensinya. Barang siapa mendalaminya dengan hati-hati maka ia akan selamat, dan barang siapa mendalaminya tanpa kehati-hatian maka ia akan terseret hawa nafsunya.”

Abu darda' juga berkata:

من اراد العلم الاولين والآخرين فليثور القرآن

al-Suyuti menegaskan bahwa makna zahir dan makna batin adalah penting dalam memahami al-Qur'an. Seseorang tidak akan mengetahui makna batin sebelum mengetahui aturan-aturan zahir. Tidaklah mungkin seseorang mengetahui rahasia-rahasia yang terkandung dalam al-Qur'an (makna batin) tanpa mengetahui zahirnya.²⁵

Mannā' al-Khaththān mengutip pendapatnya Ibn al-Jauzi mensyaratkan tiga hal dalam diterimanya tafsir sufi. *Pertama*, penafsiran harus tidak bertentangan dengan makna zahir. *Kedua*, makna penafsiran tersebut benar secara inheren. *Ketiga*, ada hubungan semantik logis antara penafsiran dan makna.²⁶ Persyaratan tersebut disajikan dalam rangka untuk menghindari penyimpangan penafsiran. Pasalnya, dalam tafsir sufi dinilai terdapat beberapa kasus penyimpangan penafsiran.

Tafsir sufi berdasarkan kecenderungan dan basis keilmuan penulisnya dibagi menjadi dua: 1) tafsir sufi *naẓari* yaitu tafsir sufi yang lebih banyak menggunakan pendekatan filosofi dalam analisisnya. Adz dzahabi menyebutnya dengan tafsir *isyāri* dengan pendekatan filsafat. Tafsir ini hanya mendasarkan takwilnya pada kaidah-kaidah rasional filosofis tanpa memperhatikan makna zahir ayat, sehingga sering bertentangan dengan makna zahirnya ayat. Tokoh yang terkenal atas corak tafsir ini adalah Ibnu 'Arabi

“barang siapa yang menginginkan ilmu orang-orang terdahulu dan orang-orang yang akan datang, maka pelajirlah al-Qur'an.”

قال بعض العلماء لكل آية ستون ألف فهم

“setiap ayat mempunyai enam puluh ribu pemahaman.”

Lihat: Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*, jil. II, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama), 185.

²⁵ al-Suyuti, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*, 185.

²⁶ Mannā' al-Qaththan, *Mabāhiṭ fī 'Ulūm alQur'an*, (Mansyurat al'Ashr al-Hadis, 1973), 357.

dengan karyanya tafsir *Futūḥāt al-Makiyyah*.²⁷ 2) Tafsir Sufi *isyāri* juga disebut dengan *isyāri faidi* (istilah yang dipakai Azdzaḥabi). Tafsir sufi *isyāri* ini yang dimaksud penulis dalam penelitian ini, yaitu menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an keluar dari makna lahir teks sesuai dengan isyarat-isyarat batin yang diterima oleh para sufi tanpa menghilangkan makna lahir ayat. Pemahaman ayat-ayat al-Qur'an dengan isyarat batin dimaksudkan untuk lebih memperluas khazanah pemahaman atas pemaknaan ayat al-Qur'an. *Mufasssir* yang tergolong sebagai penafsir sufi ini di antaranya adalah al-Tusturi, as-Sulami dan al-Jailānī.²⁸

4. Metodologi Tafsir Sufi/ Isyāri

Ada beberapa model metodologi yang diterapkan oleh kaum sufi dalam interpretasi sufistiknya. Taufiq merangkumnya beberapa hasil penelitian metodologi yang digunakan oleh kaum sufi. Di antaranya adalah tokoh sufi al-Kindi yang mengharmoniskan antara *bayāni* dan *burhāni*. Sementara Ikhwan al-Shafa dan filosof-filosof Ismailiyyah mengharmoniskan *burhāni* dan *'irfāni*. Harmonisasi eklekik antara tiga epistem sekaligus untuk pertama kalinya dirintis oleh al-Gazālī, yaitu *bayāni*, *burhāni*, dan *'irfāni*. Adapun tokoh sufi yang pertama kali memadukan dua epistem sekaligus adalah al-Muhasibi. Ia

²⁷ Ibnu 'Arabi dituduh sesat oleh sebagian ulama' karena penjelasan tafsirnya yang berorientasi pada filosofi. Sebagaimana penafsiran Ibnu 'Arabi dalam Surat Al-Fajr ayat 29-30.

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

“Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku”

Ibnu 'Arabi berkata “ masuklah ke dalam diri kamu (manusia) untuk mengetahui Tuhanmu, karena Tuhan itu adalah diri kamu sendiri (manusia). Lihat: Hasyim Muhammad, *Pendekatan irfani Kontekstual*, 57-58.

²⁸ Muhammad, *Pendekatan irfani Kontekstual*, 62-63.

adalah sufi yang pertama kali membuat kaidah penafsiran sufistik secara global.²⁹

Al-Muhasibi menawarkan beberapa konsep metodologi interpretasi sufistik: 1. Keimanan yang benar-benar tulus; 2. Keikhlasan niat; 3. Mencintai al-Qur'an; 4. Banyak membaca al-Qur'an; 5. Sentralitas umu dan organisir visi makna. Karakteristik tersebut cenderung kepada karakter psikologi dan moral etik seorang praktisi tasawuf untuk menjadi seorang mufassir, sehingga tidak menuju kepada perangkat metodologi sufistik secara langsung. Berbeda dengan al-Kindi yang mengharmoniskan antara bayani dan burhani. Sementara *Iḳwān al-Ṣafa* mengharmoniskan burhani dengan irfani. Harmonisasi eklektik antara tiga episteme sekaligus untuk pertama kalinya dicetuskan oleh al-Gazālī.³⁰

Selanjutnya pasca al-Muhasibi, estafet diteruskan oleh al-Qusyairi (w. 1072 M), ia berpendapat bahwa setiap syariat tanpa didukung oleh hakikat maka tidak diterima, begitu juga sebaliknya setiap hakikat tidak dilandasi oleh syariat maka tidak akan berhasil. Estafet ini terus berjalan hingga generasi sufi sunni setelahnya seperti al-Gazālī (w. 111 M). Ia jauh melampaui al-Muhasibi yang berhasil menggabungkan tiga nalar epistem sekaligus. Ia juga menemukan istilah baku yang keudian terpakai dalam dunia sufistik tentang dikotomi antara tafsir dan ta'wil. Oleh karena itu, golongan ini dianggap sebagai kaum sufi moderat. Al-Gazālī dipandang telah melakukan ekstraksi metodologi secara lebih modern dan praktis. Al-Gazālī telah memadukan komparasi antara makna lahir dan batin. Ia mensyaratkan beberapa hal yang harus dipenuhi oleh

²⁹ Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi*, 31.

³⁰ Imam Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi (Pemikiran Hasan Basri dalam Tafsir al-Hasan al-Basri)*, (Bantul: Lintang Rasi Aksara Books, 2012), 30-31.

mufassir. 1) menguasai ilmu *qira'ah* al-Qur'an, 2) memiliki pengetahuan Bahasa Arab, 3) menguasai ilmu tafsir tekstual.³¹

Selanjutnya Sarjana Barat Gerhard Bowering berpendapat, sebagaimana dikutip oleh Taufiq bahwa hermeneutika sufi pada dasarnya tidak memiliki metodologi tafsir secara teoritis sufistik. Hermeneutika sufisme hanya mengandalkan inspirasi mistisme (*mystical idea*) yakni penyandaran kepada asosiasi kesatuan moral, literal, spiritual, dan simbol maknawi.³²

E. Konsep *Tazkiyat al-nafs*

Adapun kata *tazkiyah* berasal dari bahasa Arab yang artinya suci, berkembang dan bertambah. Sedangkan *tazkiyah* yang dimaksud di sini adalah memperbaiki jiwa dan menyucikannya melalui jalan ilmu yang bermanfaat dan beramal saleh, mengerjakan segala yang diperintah oleh Allah dan menjauhi segala larangannya. Menyucikan jiwa dan hati berarti menyucikan diri dari perbuatan syirik dan cabangnya seperti rya', sombong, dan sifat-sifat tercela lainnya, kemudian mengamalkan nilai-nilai ketauhidan beserta sifat-sifat positif yang dilahirkannya seperti ikhlas, sabar, syukur, takut dan mengharap kepada Allah.³³

Sedangkan Kata *nafs* dalam Al-Quran menurut M Quraish Shihab mempunyai makna yang beragam, *nafs* diartikan sebagai totalitas manusia.³⁴ Dalam konteks lain ia menunjuk kepada apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku seperti maksud dalam kandungan firman Allah.³⁵ Kata *nafs* digunakan juga untuk menunjuk kepada "Tuhan".³⁶ Secara umum dapat

³¹ Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi*, 32-32.

³² Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi*, 37.

³³ Badan Litbang dan Dikti Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Spiritualitas dan Akhlak*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2010), 123-124.

³⁴ Lihat Surat Al-Maidah ayat 32.

³⁵ Lihat Surat Ar-Ra'd ayat 13.

³⁶ Lihat Surat Al-An'am ayat 19

dikatakan bahwa *nafs* dalam konteks pembicaraan tentang manusia, menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk. Dalam pandangan Al-Quran, *nafs* diciptakan Allah dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia berbuat kebaikan dari keburukan, dan karena itu sisi dalam manusia inilah yang oleh Al-Quran dianjurkan untuk diberi perhatian lebih besar.³⁷

Di sini antara lain terlihat perbedaan pengertian kata ini menurut Al-Quran dengan terminologi kaum sufi, yang oleh Al-Qusyairi dalam risalahnya dinyatakan bahwa *nafs* dalam pengertian kaum sufi adalah sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk. Pengertian kaum sufi ini sama dengan penjelasan Kamus Besar Bahasa Indonesia, yang antara lain, menjelaskan arti kata nafsu, sebagai "dorongan hati yang kuat untuk berbuat kurang baik. Walaupun Al-Quran menegaskan bahwa *nafs* berpotensi positif dan negatif, namun diperoleh pula isyarat bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat dari potensi negatifnya, hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat dari daya tarik kebaikan. Karena itu manusia dituntut agar memelihara kesucian *nafs*, dan tidak mengotorinya.³⁸ Hal tersebut juga senada dengan pendapat al-Gazālī, sehingga manusia harus memerangi dan menghancurkan *nafs*. Al-Gazālī juga membagi dua, yaitu *nafs* yang mendorong manusia untuk melakukan kebaikan dan ketenangan (*nafs muṭmainnah*), dan *nafs* yang mendorong atas perbuatan yang tercela (*nafs lawwamah*).³⁹ Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa *nafs* adalah sifat yang mendorong kepada manusia untuk berbuat baik dan buruk. Sehingga *tazkiyat al-nufūs* dalam penelitian ini adalah menyucikan hati dari sifat-sifat tercela yang bersemayam dalam hati manusia.

³⁷ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 184.

³⁸ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 185.

³⁹ Al-Gazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jilid II, 4.

Penggunaan *Tazkiyat al-nafs* memang mendapatkan landasan baik dari al-Qur'an maupun hadis. Di dalam al-Qur'an kata *zakā* dan derivasinya disebut sebanyak 60 kali. Digunakan untuk makna penyucian diri, sebagiannya disandingkan dengan kata *nafs*. Adapun hadis Nabi yang menyebutkan kata *Tazkiyat al-nafs* adalah riwayat al-Baihaqi dari Abdullah bin Mu'awiyah al-Ghadiri:⁴⁰

1. Urgensi *Tazkiyat al-nafs*

Para rasul diutus untuk memperingatkan manusia akan ayat-ayat Allah, mengajarkan petunjuk-petunjuknya, dan menyucikan jiwa mereka (*Tazkiyat al-nafs*). Itulah tugas-tugas penting para rasul, sebagaimana dalam doa Nabi Ibrahim dalam Surat al-Baqarah: 129

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ

أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan Al-Hikmah (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana

Dalam al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang menunjukkan arti penting dan kedudukan *Tazkiyat al-nafs* dalam ajaran Islam. Beberapa nas al-Qur'an yang menyiratkan tentang urgensi *Tazkiyat al-nafs* di antaranya: 1) Allah bersumpah dan menegaskan sumpah-Nya bahwa kesalihan dan keberuntungan hamba tergantung pada *Tazkiyat al-nafs*,⁴¹ 2) *Tazkiyat al-nafs*

⁴⁰ Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*; 125.

⁴¹ Surat al-Syams: 7-10.

merupakan salah satu dari tugas pokok para Nabi,⁴² 3) *Tazkiyat al-nafs* menjadi syarat untuk memperoleh derajat tinggi dan kenikmatan abadi,⁴³ 4) *Tazkiyat al-nafs* merupakan salah satu permohonan doa utama yang dipanjatkan oleh Rasulullah⁴⁴

2. Langkah dan Wasilah Utama *Tazkiyat al-nafs*

Tazkiyat al-nafs yang sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dapat dicapai dengan berbagai macam bentuk ibadah kepada Allah yang meliputi:

a. Tauhid

Merealisasikan tauhid adalah sarana utama dan terpenting dalam proses *Tazkiyat al-nafs* sebagaimana dalam Surat Fussilat: 6-7:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۚ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٧﴾

Dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Qurtubi dan Ibn Kasir mengartikan *zakat* dengan tauhid (*lā ilāha illa Allah*) dan iman, yang dengannya hati menjadi bersih. Karena tauhid itu menola adanya Tuhan dan sesembahan selain Allah dari hati. Tauhid inilah yang menjadi pangkal kesucian hati dan jiwa

⁴² Surat al-Nazi'at: 18-19

⁴³ Surat Taha: 75-76

⁴⁴ Doa tersebut berbunyi:

اللهم ات نفسي تقواها وزكها انت خير من زكاها انت وليها ومولها

Ya Allah berikanlah ketakwaan kepada diriku ini dan sucikanlah ia, Engkau adalah sebaik-baik Zat yang menyukannya, Engkau adalah Penolong dan Tuannya

⁴⁵ Terjemahan: Katakanlah: "Bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan yang Maha Esa, maka tetaplah pada jalan yang lurus menuju kepada-Nya dan mohonlah ampun kepada-Nya. Dan kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang mempersekutukan-Nya. (yaitu) orang-orang yang tidak menunaikan zakat dan mereka kafir akan adanya (kehidupan) akhirat

b. Shalat

Shalat merupakan sarana penting dalam penyucian jiwa, sekaligus menjadi indikator kesucian jiwa. Ia disyari'atkan untuk menanamkan makna-makna kehambaan manusia dan ketauhidan serta Ketuhanan Allah Swt. Ia merupakan zikir dan doa serta penegakan ibadah pada organ-organ utama jasad. Penegakkan shalat merupakan penghancuran atas sifat angkuh dan pembangkangan terhadap Allah serta menjadi sarana pengakuan akan ketuhanan Allah Swt. Oleh karena itu, shalat yang dilakukan dengan sempurna dapat menghilangkan sifat *riya'*, *ujub*, *ghurur* bahkan seluruh hal-hal yang keji dan munkar.

c. Zakat dan infak

Zakat dan infak merupakan sarana terpenting dalam *tazkiyat al-nafs* karena jiwa bertabiat kikir. Sementara kekikiran adalah sifat tercela yang harus dihilangkan dari jiwa. Berinfak di jalan Allah merupakan jalan yang efektif untuk menyucikan jiwa dari sifat tercela ini.

d. Puasa

Puasa merupakan perintah Allah yang terpenting dalam penyucian jiwa. Hal ini karena syahwat yang disebabkan oleh perut dan seks kerap kali menjerumuskan manusia dalam penyimpangan dan kenistaan. Puasa dapat membiasakan untuk mengendalikan kedua syahwat tersebut. Oleh karena, puasa merupakan sarana yang efektif dalam *tazkiyat al-nafs*

e. Zikir

Perintah untuk selalu berzikir mengingat Allah dalam upaya penyucian jiwa dan hati dapat ditemukan dalam al-Qur'an Surat al-Tur" 48-49

Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu ketika kamu bangun berdiri

dan bertasbihlah kepada-Nya pada beberapa saat di malam hari dan di waktu terbenam bintang-bintang (di waktu fajar)

f. Meninggalkan semua yang diharamkan

Dalam hal ini Ibnu taimiyah berkata “Jiwa dan amal tidak bias suci hingga ia harus dihindarkan dari hal-hal yang mengotorinya. Seseorang tidak akan mendapatkan kesucian hati kecuali dengan meninggalkan yang buruk karena ia mengotori jiwa dan menggelapkannya.”

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. Barangsiapa yang mengikuti langkah-langkah syaitan, maka sesungguhnya syaitan itu menyuruh mengerjakan perbuatan yang keji dan yang mungkar. Sekiranya tidaklah karena kurnia Allah dan rahmat-Nya kepada kamu sekalian, niscaya tidak seorangpun dari kamu bersih (dari perbuatan-perbuatan keji dan mungkar itu) selama-lamanya, tetapi Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

ثَلَاثٌ مِنْ فَعَلِهِنَّ فَقَدْ طَعِمَ طَعْمَ الْإِيمَانِ : مَنْ عَبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَأَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَعْطَى زَكَاةَ مَالِهِ طَيِّبَةً بِهَا نَفَمْتُه رَافِدَةً عَلَيْهَا كُلَّ عَامٍ وَلَا يُعْطَى الْهَرَمَةَ وَلَا الدَّرَنَةَ وَلَا الْمَرِيضَةَ وَلَا الشَّرْطَ اللَّيْمَةَ وَلَكِنْ أَوْسَطَ أَمْوَالِكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَسْأَلْكُمْ خَيْرَ وَلَمْ يَأْمُرْكُمْ بِشَرِّهِ وَزَكَى عَبْدُ نَفْسِهِ فَقَالَ رَجُلٌ : فَمَا تَزْكِيَةُ الْمَرْءِ نَفْسُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : " أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ

"Ada tiga hal yang barang siapa yang mengamalkannya berarti ia telah merasakan keimanan: Orang yang menyembah Allah semata bahwasanya tiada Tuhan yang berhak disembah selain Allah, dan mengeluarkan zakat hartanya dengan senang hati akan menambah hartanya tiap tahun, dan tidak memberikan hewan yang sudah tua (sebagai zakat) dan tidak pula yang cacat, dan tidak pula yang sakit, dan tidak pulan yang paling jelek, akan tetapi keluarkanlah yang sederhana dari hartamu, karena sesungguhnya Allah tidak meminta yang terbaik, dan tidak memerintahkan yang terburuk. Dan ketiga, ia menyucikan dirinya, seseorang berkata, “Apa yang dimaksud dengan pembersihan seseorang terhadap dirinya, Wahai Rasulullah?” Nabi saw bersabda, “Ia mengetahui bahwa Allah bersama dirinya dimanapun ia berada.”

BAB III

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ DAN AL-JAILĀNĪ

A. Biografi Al-Gazālī

Membicarakan soal penafsiran seorang tokoh, tidak dapat terlepas dari latar belakang tokoh tersebut. Selain sisi gramatikal, banyak horizon-horizon yang perlu dipertimbang-kan oleh para pengkaji sebuah teks. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Schleiermacher bahwa seseorang tidak dapat bisa menjelaskan suatu kata yang dipakai oleh penulis di masa lalu. Bahasa bisa mati, sehingga makna sulit ditangkap seluruhnya, sementara makna bahasa yang masih hidup juga sulit ditangkap sepenuhnya karena masih memungkinkan berubah. Meski demikian, pembaca dapat mengakses lingkup penulis apa yang ia maksud dengan mengakses data-data yang melingkupi penulis tersebut.¹

Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Gazālī. Dia di lahirkan di desa Ghuzala daerah Tus, salah satu kota di Khurasan Persia pada tahun 450 H/1085M.² Ayahnya meninggal saat ketika ia masih kecil, sebelum meninggal ayahnya menitipkannya kepada sahabatnya seorang sufi, supaya diurus dan dididik besama adiknya.

Pada masa kecilnya, al-Gazālī belajar pada salah seorang faqih di kota kelahirannya, Tus, yaitu pada Ahmad *al-Rāzakani*. Lalu dia pergi ke Jurjan dan belajar pada Imam Abu Nashr al-Isma'ili. Setelah itu dia kembali ke Tus dan kemudian pergi ke Nishapur. Di sana ia belajar pada salah seorang teolog aliran Asy'ariyah yakni Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang bergelar Imam al-Haramain. Di bawah bimbingan gurunya itulah dia sungguh-sungguh belajar dan berijtihad sampai benar-benar menguasai

¹F Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), 49.

²Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 126.

masalah mazhab-mazhab berserta perbedaan pendapatnya, teologi, ushul fiqh, logika sampai dengan filsafat.³

Selama berada di Nishapur, al-Gazālī tidak hanya belajar kepada al-Juwaini, tetapi belajar juga kepada Yusūf al- Nassāj (w. 477 H) dan Abu Ali al-Fadhl ibn Muhammad ibn Ali al-Farmadhi (w. 477 H) keduanya adalah pengamal dan ahli teori dibidang tasawuf, dari pelajaran yang diterimanya itu, al-Gazālī melakukan latihan dan praktik tasawuf, meskipun demikian hal itu belum mendatangkan pengaruh yang signifikan pada kehidupannya, praktik dan teori sufisme yang sesungguhnya dilakukan pasca mengalami krisis psikologi.⁴

Al-Gazālī tetap mendampingi Imam Haramain al-Juwaini, sampai gurunya tersebut meninggal dunia pada tahun 478 H. Dia lalu meninggalkan Nishapur menuju al-Askar, di situlah dia bertemu dengan seorang menteri yang terkenal yakni Nizam al-Mulk. Kedatangannya mendapat sambutan baik dari menteri ini, sebab Nizam al-Mulk telah mengetahui kapasitas keilmuan al-Gazālī yang tinggi. Menteri menyambut dengan melangsungkan sebuah dialog antara al-Gazālī dengan sebagian ulama-ulama mengenai berbagai masalah, dan dalam dialog tersebut tampak keunggulan al-Gazālī dibanding para ulama. Dari sini namanya menjadi terkenal, dengan segera Nizam al-Mulk menawarinya untuk mengajar di perguruanannya yakni Universitas al-Nizamiyah yang berada di Baghdad. Dia pun menerima tawaran menteri dan berangkat ke Baghdad, di sana dia mencapai puncak karirnya dan banyak dikagumi orang.⁵

Imam al-Gazālī terkenal seorang pemikir besar, seorang pengikut mazhab fiqh Syafi'i dan teologi Asy'ariyah. Dia adalah ilmuwan berwawasan luas dan seorang peneliti yang penuh semangat. Kehidupannya adalah sebuah kisah perjuangan mencari kebenaran. Apa yang menarik perhatian dalam sejarah hidup Imam al-Gazālī adalah

³Abu al Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Rofi' Ustmani, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 148.

⁴M. Solihin, *Penyucian Jiwa Dalam Perspektif Tasawuf al-Gazālī*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 24.

⁵ al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman*, 149.

kehausannya terhadap segala pengetahuan serta keinginannya untuk mencapai keyakinan dan mencari hakikat kebenaran segala sesuatu. Pengalaman intelektual dan spiritualnya berpindah-pindah dari ilmu kalam ke falsafah, kemudian ke Ta'limiah/Bathiniyah dan akhirnya mendorong ke tasawuf.⁶

Kondisi sosial-politik pada masa al-Gazālī tidak jauh berbeda dengan yang dialami oleh al-Jailānī. Kondisinya ditandai dengan kekacauan politik dengan kerusakan moral dan menurunnya sikap spiritualitas masyarakat. kekuatan dinasti Abbasiyah pada saat itu sudah melemah dan mundur karena terjadi banyak konflik internal yang tidak berujung. sehingga pada akhirnya al-Gazālī memilih jalan sufi pada akhir hayatnya.

Berkuasanya Bani Saljuk yang menggantikan Dinasti Buwaihi pada pertengahan abad XI Masehi, walaupun sama-sama berpaham sunni, ternyata tidak mampu mengembalikan kekuatan politik yang cukup berarti selama tiga puluh tahun. Kekacauan tersebut ditandai dengan terbunuhnya Perdana Menteri Nizam al-Mulk dan Sultan Malik-Syah. Dengan tiadanya kedua orang kuat dinasti Saljuk ini, memberi peluang pada kelompok-kelompok oposisi yang telah lama memusuhi Dinasti Saljuk, seperti Bani Ghaznawi, suku-suku Turkoman, dan kelompok ekstrimis Syi'ah yang berafiliasi dengan Khilafah Fatimiyah di Mesir. Di sisi lain, secara internal terjadi pula perebutan kekuasaan di antara para keluarga raja yang sarat dengan konflik dan peperangan. Semua itu menyebabkan lumpuhnya kekuasaan Dinasti Saljuk.⁷

Ketika dinasti Saljuk sudah mundur dan lemah dalam kekuasaan politik dan goyahnya stabilitas nasional, al-Gazālī hidup dan berjihad menegakkan kembali nilai-nilai keislaman. Tidak mengherankan jika melihat latar belakang kondisi social budaya di atas mewarnai pemikiran dan perjuangannya. Pada saat itu juga, di bidang pendidikan dan kejiwaan, umat mengalami kemiskinan intelektual, spiritual, dan moral.⁸

⁶ Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*,..., hlm. 138.

⁷ Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf*, 121.

⁸ Syukur, *Intelektualisme Tasawuf*, 122.

Dalam perjalanan intelektualnya, Al-Ghazâlî memutuskan untuk melakukan penelitian yang tuntas atas empat kelompok pencari kebenaran (*al-thālibīn*): para teolog (*mutakallimūn*), para filosof, kelompok Syi'ah *Ism'īlīyah* (*al-bāthiniyah*), dan para sufi. Kehidupan intelektual Al-Ghazâlî sangat kompleks, dan karenanya tidak dapat mengatakan bahwa kelompok yang empat ini adalah keseluruhan dari arus intelektual saat itu. Namun, cukup beralasan untuk mempercayai bahwa kelompok yang empat ini mewakili aliran paling penting dan berpengaruh. Bagian berikut ini akan memusatkan perhatian pada keempat kelompok tersebut serta bagaimana Al-Ghazâlî meneliti. Pembagian empat bidang ilmu ini juga senada dengan apa yang telah dikemukakan oleh Umar Khayyam.⁹

Pada masa Al-Gazālī kalam tidak jauh berbeda dari keadaan sebelumnya. Penggabungan prinsip-prinsip filsafat ke dalam kalam, yang dipelopori oleh kaum Mu'tazilah, mengalami kesuksesan yang cukup signifikan. Lalu Al-Asy'ari (w. 324/935) dan Al-Maturidi (w. 333/944) menawarkan semacam sintesa dari pandangan-pandangan teologis yang saling bertentangan yang ada pada saat itu. Sepanjang abad antara Al-Asy'ari dan Al-Gazālī, tidak banyak mengalami perkembangan terutama tentang penggunaan akal dan prinsip-prinsip filsafat dalam pembahasan kalam.

Berdasarkan latar belakang seperti inilah, Al-Gazālī melakukan penyelidikannya yang mendalam atas kalam. Ia menyimpulkan tiga poin utama sehubungan dengan kalam: (1) bahwa tujuan kalam adalah untuk melindungi akidah Islam dari penyimpangan yang dilakukan oleh ahli bid'ah; (2) bahwa kalam tidak sepenuhnya berhasil mencapai tujuannya, sebab menurutnya kalam gagal bila berhadapan dengan para skeptik (orang yang meragukan segalanya) atau dengan para filosof; dan (3) kalam tidak mungkin memenuhi kebutuhannya (Al-Ghazâlī), meskipun dia tidak mengabaikan kegunaannya yang besar bagi orang lain.¹⁰

⁹ Hasan Asari, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik; Gagasan Pemikiran Pendidikan Abu Hamid al-Gazālī*, (IAIN Press: Medan, 2012), 36.

¹⁰ Asari, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik*, 38-39.

Tidak merasa puas dengan kajian kalam, Al-Ghazâlî melanjutkan pencarian kebenarannya dengan mempelajari filsafat. Dia menjelaskan bahwa kajian ini dilakukan semasa dia menjadi guru besar di Bagdad, dengan menggunakan masa-masa senggangnya untuk membaca buku-buku filsafat. Al-Gazālî menyatakan bahwa dalam mempelajari filsafat dia tidak pernah mengadakan kontak langsung dengan seorang filosof. Al-Ghazâlî membutuhkan sekitar dua tahun untuk penelaahan serius sebelum dia merasa telah memperoleh pengertian yang memadai tentang filsafat dan ilmu-ilmu para filosof.

Lalu dia menghabiskan satu tahun untuk merenungkan dan mengkaji ulang hasil-hasil bacaannya. Sehingga ia menghasilkan dua karya penting sebagai hasil studi intensif tentang filsafat ini, yakni *Maqāsid al-Falāsifah* dan *Tahāfut al-Falāifih*. Karya pertama mengandung uraian deskriptif tentang cabang-cabang pengetahuan para filosof dan tujuan-tujuannya. Karya ini dapat ditempatkan sebagai latar belakang bagi penulisan karya yang kedua. Di sini terlihat bahwa Al-Gazālî ingin mamastikan terlebih dahulu bahwa hasil penelitiannya tentang filsafat benar-benar telah mendalam dan komprehensif.

Setelah benar-benar yakin akan temuan dan kesimpulannya, barulah Al-Gazālî mengemukakan kritik kerasnya terhadap filsafat dan para filosof melalui karya yang kedua, *Tahāfut al-Falāsifah*. Ia membagi para filosof ke dalam tiga kategori: materialis (*dahriyyūn*), naturalis (*ṭabīʿiyyūn*), dan theis (*ilāhīyyūn*). Di antara filosof kelompok terakhir dia menyebut nama Al-Farabi (w. 339/950) dan Ibn Sina (w. 428/1037).¹¹ Keduanya mendapatkan perhatian khusus sebab mereka, menurut Al-Gazālî, telah mengembangkan ide-ide yang lebih matang dan telah menunjukkan kelemahan-kelemahan para filosof materialis dan naturalis secara efektif. Keseluruhan ilmu yang dikembangkan oleh para filosof, oleh Al-Ghazâlî dibagi menjadi lima: matematika, logika, fisika, politik, dan etika. Lalu dia membahas ilmu-ilmu ini secara agak detail menunjukkan bagian-bagian yang harus ditolak dan yang tak berbahaya

¹¹ Al-Gazālî, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* Jil. I, (Semarang, Toha Putra, ttp), 19.

dan menjelaskan bahaya yang mungkin timbul dari menerima atau menolak prinsip-prinsipnya tanpa memiliki dasar pengetahuan yang memadai. Dalam kajian dan kritiknya, Al-Ghazâlî sangat hati-hati untuk tidak membuat keputusan secara serampangan. Dia tidak mencela penolakan terhadap satu kelompok sebelum mempelajari dan memahami sepenuhnya sistem pemikiran kelompok yang bersangkutan. Itulah sebabnya dia menghabiskan waktu panjang untuk membaca, mempelajari, lalu menulis secara deskriptif tentang filsafat, untuk memastikan bahwa dia telah memiliki pemahaman yang mendalam. Barulah kemudian dia mengajukan kritiknya.¹²

Al-Gazālî mengukir prestasinya yang paling gemilang sekaligus mempersembahkan sumbangan paling besar bagi perkembangan tasawuf. Dalam sejarah tasawuf, al-Qusyairi (w. 464/1072) secara umum dianggap sebagai orang yang menyelesaikan formulasi doktrin-doktrin spiritual tasawuf. al-Qusyairi lah yang menyelesaikan pemberian definisi bagi istilah-istilah teknis tasawuf, yang menjadikan tasawuf sebagai sistem pemikiran dan gaya hidup yang terdefinisikan secara lebih jelas. Tetapi, peristiwa yang paling menentukan bagi tasawuf, yakni rekonsiliasinya dengan perkembangan intelektual Islam yang lebih luas, masih menanti sentuhan akhir kecerdasan Al-Gazālî. Dengan pengetahuannya yang sangat luas dalam ilmu-ilmu yang diakui secara luas, Al-Gazālî disegani oleh semua ilmunan, kecuali yang paling tradisional dan berpikiran sempit. Pendidikannya di bidang fikih dan kalam memberinya kualifikasi untuk mewarnai karya-karya sufinya dengan rasio yang halus dan sensitif, satu pemikiran yang penuh bakat dan inventif. Dia menguasai semua terminologi para filosof dan para mutakallim. Ketika kepada bakat intelektual ini ditambahkan pengetahuan teoretis dan pengalaman personal kehidupan sebagai seorang sufi, Al-Gazālî benar-benar siap dan mampu untuk menyempurnakan pekerjaan yang mana Abu Thalib al-Makki, Al-Kalābāzî dan al-Qusyairi telah berjuang keras untuk menyelesaikannya. Sejak itu tasawuf, paling tidak dalam

¹² Asari, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik*, 40-42.

bentuknya yang “sederhana”, diterima sebagai ilmu Islam, dan sebagai satu cara yang masuk akal dan terpuji.¹³

Imam al-Gazālī adalah termasuk ulama yang produktif yang meninggalkan banyak karya-karya besar. Karya-karya tersebut sampai sekarang masih banyak dikaji oleh kalangan intelektual baik muslim maupun dari kalangan nonmuslim. Tidak sedikit pula masyarakat yang menjadikan sebagian karyanya sebagai referensi dalam kehidupan sehari-hari. Baik dalam bidang fikih, akidah, tasawuf, filsafat, akhlak, tafsir, dan sebagainya. Karya-karya tersebut terbagi menjadi berbagai bidang keilmuan yang meliputi:

A. Kelompok Ilmu Akhlaq dan Tasawuf

1. *Iḥyā' Ulum al-Dīn* (Penghidupan kembali ilmu-ilmu agama)
2. *Ayyuhal Walad* (Hai anak-anak)
3. *Mizān al-'Amal* (Timbangan amal)
4. *Misyakāt al-Anwār* (Relung-relung cahaya)
5. *Minhāj al-'ābidīn* (Pedoman beribadah)
6. *Al-Durar al-Fākhirah fī Kasyfī 'Ulūm al-Akhirah* (Mutiaras penyingkap ilmu akhirat)
7. *Al-Qurbah ila Allah 'Azza wa Jalla* (mendekatkan diri kepada Allah)
8. *Akhlaq al-Abrār wa al-Najāt min al-Asrār* (Akhlaq yang luhur menyelamatkan dari keburukan)
9. *Bidāyah al-Hidāyah* (Langkah-langkah mencapai hidayah)
10. *Al-Mabādi wa al-Ghāyah* (Permulaan dan tujuan akhir)
11. *Risālah al-Qudsiyah* (Risalah suci)
12. *Al-Ulumu al-Laduniyah* (Ilmu-ilmu laduni)

B. Kelompok Filsafat dan Ilmu Kalam

- a) *Maqāsid Falāsifah* (Tujuan filsafat)
- b) *Tahāfut al-Falāsifah* (kekacauan para filsuf)

¹³ Hasan Asari, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik*, 55-56.

- c) *Al-Iqtisād fi al-I'tiqād* (Moderasi dalam aqidah)
- d) *Al-Qisṭās al-Mustaqīm* (Jalan untuk mengatasi kegelisahan)
- e) *Hujjatul Haq* (Argumen-argumen yang benar)
- f) *Mahkūm al-Nadar* (Metodologika)
- g) *Asrār Addīn* (Misteri ilmu agama)
- h) *Isbātu al-Nadar* (Penetapan logika)
- i) *Mufṣil al-khilāf fi Uṣūl al-Dīn* (Memisahkan perselisihan dalam ushuluddin)

C. Kelompok Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh

- 1) *Al-Basīṭ* (Pembahasan yang mendalam)
- 2) *Al-Wasīṭ* (Perantara)
- 3) *Al-Wajīz* (Surat-surat wasiat)
- 4) *Al-Mankhūl* (Adat kebiasaan)
- 5) *Syifā' al-'Alīl fi al-Qiyās wa al-Ta'wīl* (Terapi yang tepat pada qiyas dan ta'wil)
- 6) *Al-Zāriah ila Makarimi as-Syari'ah* (Jalan menuju kemuliaan syari'ah)

D. Kelompok Tafsir

- 1) *Yāqūt al-Ta'wīl fi Tafsīr al-Tanzīl* (Metode ta'wil dalam menafsirkan al-Qur'an)
- 2) *Jawāhirul Qur'an* (Rahasia-rahasia al-Qur'an)¹⁴

1. Profil Kitab *Tafsīr al-Imām al-Gazālī*

Pada bab I dalam sub bab latar belakang sudah dijelaskan bahwa kitab tersebut bukanlah murni karya al-Gazālī, melainkan himpunan tafsir dari berbagai literatur karya al-Gazālī. Kitab tersebut disusun oleh Muhammad Raihan, mahasiswa S2 dari Maroko sebagai karya tesisnya. Kitab tersebut menjadi sebuah karya yang berharga bagi para pengkaji tafsir. Dengan menghimpun redaksi-redaksi penafsiran yang ditulis oleh al-Gazālī, akan mempermudah bagi para pengkajinya.

¹⁴ Al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 22-23.

Penghimpunan kitab tersebut dijelaskan dalam kitabnya yaitu diambil dari karya al-Gazālī atau redaksi yang dinisbatkan penafsirannya kepada al-Gazālī, diantaranya *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *Iljām al-'Awām min 'Ilm al-Kalām*, *al-Ajwibah al-Ghazālīyah fil Masā'il al-Ukhrawiyyah*, dan lain sebagainya. Adapun pembahasan dalam kitab tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Pendahuluan yang diteruskan dengan pembahasan tentang al-Gazālī, tafsir dan metodologi tafsirnya. Dalam bagian ini dijelaskan biografi al-Gazālī, latar belakang pendidikan, guru-guru, karya dan sebagainya. Kemudian dijelaskan juga dokumentasi penafsiran al-Gazālī, sumber-sumber literatur yang diambil dalam penghimpunan tafsir.
- b. Bagian yang kedua dijelaskan adalah mengenai metodologi penafsiran yang digunakan oleh al-Gazālī yaitu dengan menggunakan tafsir *bil ma'tūr* yang meliputi tafsir dengan al-Qur'an, hadis, dan perkataan sahabat. Kemudian tafsir *bil ra'y* yang meliputi ijtihad al-Gazālī dalam masalah fiqih, menyingkap makna batin, dan berisi peringatan dan nasehat-nasehat.

Dari segi tata letak susunan penafsiran, kitab tersebut disusun secara berurutan dengan dimulai dari Surat Al-Fatihah dan diakhiri Surat Al-Nas. Namun tidak semua ayat tercover oleh al-Gazālī, banyak ayat yang tidak tercantum dalam tafsir ini. Karena al-Gazālī belum menafsirkan ayat-ayat tersebut, atau bisa jadi belum ditemukan keterangan tafsir dari al-Gazālī. Hal ini sangatlah mungkin karena keterbatasan manusia dalam melacak manuskrip penafsiran yang ditulis oleh al-Gazālī.

2. Konsep *Tahārah* menurut al-Gazālī

Dalam bab *tahārah* al-Gazālī lebih menitikberatkan pembahasannya ke dalam *tahārah* secara lahiriyah. Al-Gazālī mengawali pembahasan *tahārah* dengan membaginya menjadi empat tingkatan *Pertama*, menyucikan lahiriyah dari hadas dan kotoran. *Kedua*, menyucikan anggota tubuh dari kesalahan dan dosa. *Ketiga*, menyucikan hati dari akhlak yang tercela. *Keempat*, menyucikan hati dari selain

Allah Swt dan ini adalah tingkatan para nabi dan *ṣiddiqīn*. Dalam setiap tingkatan di atas, ada bagian-bagian amal di dalamnya, dan yang tertinggi adalah dibukanya tabir keagungan Allah Swt (*ma'rifat*). *Ma'rifat* tidak akan dapat dicapai selain mengosongkan diri dari selain Allah Swt. Adapun amalan tingkatan ketiga adalah amal hati yang harus dilalui dengan membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan akidah yang rusak. Kedua tingkatan tersebut saling berkaitan, sehingga seseorang tidak akan mencapai tingkatan *ma'rifah* tanpa ia membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan rusaknya akidah dan membersihkan diri dari kotoran lahiriyah. Hal inilah yang dimaksud dengan bersuci adalah sebagian dari iman.

Menurut al-Gazālī, amalan batin yang ditempuh agar seseorang dapat mencapai tingkat *ma'rifah* adalah menghiasi hati dengan akhlak-akhlak yang terpuji dan berakidah dengan benar, bukan akidah rusak. Seseorang tidak dapat melakukan hal ini (menghiasi dengan akhlak terpuji dan akidah yang benar) tanpa ia membersihkan terlebih dahulu tanpa mensucikan hati dari akhlak yang tercela dan rusaknya akidah. Maka penyucian ini adalah hal yang utama yang harus dicapai sebelum seseorang ingin melangkah pada tingkatan setelahnya (*ma'rifah*). Begitu juga seseorang harus membersihkan anggota lahiriah terlebih dahulu sebelum ia membersihkan hati (batin) dan mengisinya dengan ketaatan kepada Allah Swt. Menurut al-Gazālī yang demikian ini adalah derajat iman seseorang, setiap tingkatan ada derajat (*maqām*). Seseorang tidak dapat mencapai tingkatan tertinggi sebelum ia melewati tingkatan yang paling rendah, artinya ia tidak akan dapat mencapai kesucian jiwa dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji tanpa ia membersihkan dan mensucikan dari kotoran anggota badan dari larangan dan menghiasinya dengan ketaatan-ketaatan kepada Allah Swt.

Al-Gazālī menambahkan seseorang yang buta mata hatinya dari tingkatan-tingkatan *ṭahārah* di atas, maka ia tidak akan memahami kecuali hanya tingkatan yang terakhir saja, ia bagaikan hanya menemukan kulit tanpa menemukan inti sari dari sebuah daging buah (esensi). Ia hanya sibuk membersihkan dan mensucikan lahiriah

seperti anggota-anggotan badan dan pakaian tanpa membersihkan hakikat kesucian yang dimaksud yakni kesucian batin agar menggapai tujuan yang agung, yakni *ma'rifah* atas keagungan Allah Swt.¹⁵

a. Bersuci dari najis

Menurut al-Gazālī, najis yang ada dibadan harus dihilangkan terlebih dahulu sebelum melaksanakan shalat. Ia membagi benda menjadi tiga, yaitu benda yang tidak bernyawa (*jamādāt*), hewan, dan bagian dari hewan. Adapun benda yang tidak bernyawa semuanya suci kecuali khamr dan sesuatu yang berasal dari anggur yang memabukkan. Sedangkan hewan juga dinilai suci oleh al-Gazālī kecuali anjing, babi dan hewan yang lahir dari keduanya. Apabila hewan terbut mati, maka semuanya najis kecuali manusia, ikan, belalang, ulat buah, dan setiap hewan yang tidak punya darah yang mengalir seperti lalat, nyamuk dan sebagainya. Adapun bagian dari hewan dibagi menjadi dua, bagian yang terpotong yang dihukumi najis, dan bagian yang cair.¹⁶

Adapun najis bisa dihilangkan dengan benda padat dan cair. Menurut al-Gazālī, benda beku itu dapat digunakan untuk mensucikan najis dengan syarat benda tersebut keras, suci, kering, dan bukan termasuk benda yang dihormati. Sedangkan benda cair yang dapat digunakan untuk bersuci adalah air. Namun, tidak semua air dapat digunakan untuk bersuci, akan tetapi air yang tidak berubah dari sifatnya. Adapun cara mensucikan najis yang berupa *hukmiyah* yaitu najis yang tidak terlihat, maka cara mensucikannya dengan mengalirkan air pada tempat yang terkena najis tersebut. Sedangkan apabila najis tersebut *'ainiyah* atau najis yang terlihat, maka cara mensucikannya adalah dengan membersihkan najis tersebut sampai hilang wujud, bau, dan rasanya.¹⁷ Konsep mensucikan najis menurut al-Gazālī tidak jauh berbeda bahkan sama persis dengan mayoritas ulama

¹⁵ Abu Hamid Muhammad Al-Gazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jilid I, 150-151.

¹⁶ Abu Hamid Muhammad Al-Gazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jilid I, 127.

¹⁷ Abu Hamid Muhammad Al-Gazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jilid I, 129.

ahli fiqih mazhab syafi'i. Al-Gazālī dalam hal ini tidak melihatnya dari segi batin atau menyingkap makna yang lebih luas.

b. Wudu

Al-Gazālī memulai tatacara *wudu* dengan bersiwak menggunakan kayu atau dengan kayu lain yang dapat menjadikan gigi menjadi bersih dan hal ini dihukumi sunnah. Kemudian setelah itu menghadap kiblat dan membasuh kedua tangan terlebih dahulu. Kemudian berkumur, *istinsyāq*, membasuh muka, membasuh kedua tangan, membasuh sebagian kepala, mengusap kedua telinga, membasih kedua kaki, dan tartib artinya semua itu harus dilakukan dengan berurutan dan tidak boleh dibolak-balik.

c. Mandi *junub*

Caranya adalah dengan mengalirkan air ke seluruh tubuh dengan niat menghilangkan hadas besar atau janabat. Adapun hal-hal yang menyebabkan seseorang berhadas besar adalah *pertama* keluarnya mani (sperma) baik dalam keadaan tidur atau sadar, *kedua* melakukan hubungan seksual (*jimā'*), walaupun tidak keluar mani. Dalam hal ini kewajiban mandi berlaku baik laki-laki maupun perempuan. *Ketiga* berhenti dari haid dan nifas. *Keempat* masuk Islam. Apabila ada seorang kafir masuk Islam, maka ia diwajibkan mandi sebelum mengerjakan shalat. Dan yang *kelima* adalah mati. Orang yang meninggal dunia wajib bagi masyarakat Muslim sekitarnya memandikan. Adapun mandi yang tidak memenuhi ketentuan tersebut adalah sunnah, seperti mandi jum'at, mandi dua hari raya, mandi wuquf di 'arafah, dan sebagainya.

Setidaknya ada beberapa hal yang harus dipenuhi agar mandi seseorang menjadi sempurna, di antaranya: 1) Niat (cukup dalam hati dan tidak perlu diucapkan). Yakni berniat menghilangkan hadas besar. 2) mengalirkan air ke seluruh anggota badan. Kedua cara mandi ini telah mencukupi untuk menghilangkan seseorang dari hadas besar.¹⁸

¹⁸ Abu Hamid Muhammad Al-Gazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jilid I, 135.

d. Tayamum

Orang yang kekurangan air atau ada halangan dalam memperoleh air seperti keadaan yang sangat butuh air untuk hewan ternak, atau dalam keadaan sakit sehingga tidak bisa menggunakan air, maka boleh baginya menggunakan debu sebagai media untuk bersuci. Adapun caranya adalah dengan mengusapkan kedua tangan ke debu, kemudian menyapunya ke seluruh wajah yang dibarengi dengan niat. Kemudian menempelkan tangan ke debu dan menyapunya dari jari-jari tangan merata sampai siku-siku. Hal seperti ini boleh dilakukan sekali saja.¹⁹

3. Penafsiran Al-Gazālī terhadap Ayat-ayat *Ṭahārah*

Sebagai data pendukung dalam penelitian ini, berikut adalah penafsiran al-Gazālī terhadap ayat-ayat *ṭahārah*

Surat Al-Nisa' ayat 43

(لا تقربوا الصلاة – ما تقولون) قيل : سكارى من كثير الهم وقيل من حب الدنيا وقال وهب : المراد به ظاهره ففيه تنبيه على سكر الدنيا إذ بين فيه العلة وكم من مصل لم يشرب خمرا وهو لا يعلم ما يقول في صلاته

(Janganlah mendekati shalat dalam keadaan mabuk sampai kamu mengetahui apa yang kamu katakan). Artinya mabuk dari banyak prihatin, ada yang mengatakan “dari cinta dunia” Wahab berkata “yang dimaksud dari ahirnya ayat adalah memperingatkan atas mabuk dunia dengan alasan banyak orang yang shalat namun ia tidak tahu apa yang diucapkannya dalam shalat.”²⁰

أنه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم المر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة بدليل أنه نزل في شارب الخمر أم قوما فقرأ الفاتحة فتخطت عليه سورة الكافرون

Ayat tersebut diberikan pada awal Islam sebelum diharamkannya minum arak, yang dimaksud bukanlah larangan minum waktu shalat, namun larangan minum yang berlebihan pada waktu shalat dengan dalil bahwa ketika itu orang yang mabuk sedang mengimami kemudian membaca Surat Al-Fatihah kemudian menyambung ke Surat Al-Kafirun.²¹

(او لامستم النساء) على الوطء والمس جميعا وقد قال الشافعي أحمل أية اللبس على المس والوطء جميعا وجمله أبو حنيفة على المجامعة

¹⁹ Abu Hamid Muhammad Al-Gazālī, *Iḥya' Ulūm al-Dīn*, jilid I, 136.

²⁰ Muhammad Raihan, *Tafsīr al-Imām al-Ghazali*, (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 120.

²¹ Raihan, *Tasīr Imam al-Ghazali*, 121.

(atau menyentuh wanita) dapat berarti jima' dan sentuhan sekaligus. Al-Syafi'i berkata ayat tersebut dapat dimungkinkan makna jima' dan sentuhan sekaligus. Namun menurut Abu Hanifah adalah jima'.

(فلم تجدوا ماء فتيمموا) وهو العجز الحاصل به حتى يتعدى الي من وجد ماء ومنعه منه حائل أو إفتقر إليه السقية أو إفتقر في تحصيله الي تفويت مال كثير ودل ذلك على ان سبب جواز التيمم فقد الماء

(maka kamu tidak menemukan air) maksudnya adalah kesulitan yang disebabkan oleh air sehingga makna melebar kepada orang yang mempunyai air namun tidak dapat menggunakannya karena sakit atau untuk minum. Ayat tersebut juga menunjukkan bahwa sebab diperbolehkan tayamum adalah tidak mempunyai air.²²

Surat Al-Maidah ayat 6

(إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) فدل ذلك على أن سبب الوضوء الصلاة والإجماع منعقد على أن الوضوء يجب بالحدث وأن القائم الى الصلاة إذا كان متوضئا غير محدث لا وضوء عليه

Ayat tersebut menunjukkan bahwa sebab wuḍu adalah shalat. Adapun konsesus ulama' berpendapat bahwa kewajiban wuḍu adalah bagi orang yang berhadas dan orang yang ingin elakukan shalat ketika tidak berhadas maka tidak berkewajiban berwudu.

B. Biografi al-Jailānī

Syaikh Abdul Qadir al-Jailānī lahir di desa Naif kota Gilan tahun 470/1077. Naif adalah wilayah yang terletak 150 km timur laut Baghdad. Ibunya bernama Fāṭimah binti 'Abdullah al-Ṣamā'ī al-Ḥusaini. Ketika melahirkan al-Jailānī ibunya berumur 60 tahun, suatu kelahiran yang tidak lazim terjadi bagi wanita yang seumurnya. Ayahnya bernama Abū Ṣāliḥ, yang jauh sebelum kelahirannya ia bermimpi bertemu dengan Nabi Saw yang diiringi oleh para sahabat, imam mujahidin dan wali. Nabi Muhammad berkata, "wahai Abū Ṣāliḥ, Allah akan memberi anak laki-laki, anak itu kelak akan mendapat pangkat yang tinggi dalam kewalian sebagaimana halnya aku mendapat pangkat tertinggi dalam kenabian dan kerasulan." Ayahnya meninggal pada saat usianya masih teramat kecil, sehingga ia dibesarkan dan diasuh oleh kakeknya. Al-Jailānī meninggal di Baghdad pada tahun 561/1166. Makamnya sampai sekarang banyak diziarahi oleh khalayak ramai dari berbagai dunia Islam.

²² Raihan, *Tasīr Imam al-Ghazali*, 122.

Dikalangan kaum sufi, al-Jailānī menempati pangkat yang tertinggi sehingga ia dijuluki al-Gaus al-A'zam.²³

Silsilah garis keluarga al-Jailānī dari jalur ayahnya adalah keturunan al-Sayyid al-Hasan ibn Abi Ṭalib. Silsilah lengkap al-Jailānī adalah Muḥyidin Abū Muḥammad ‘Abdul Qadir ibn Abī Ṣaliḥ Zangi Dausat Mūsā ibn Abī ‘Abdillah ibn Yaḥyā ibn Muḥammad ibn Daud ibn Mūsā ibn ‘Abdillah ibn Mūsā al-Mahdi al-Muṭanna ibn al-Hasan al-Ṣibtī ibn Abi Ṭalib. Sementara silsilah dari jalur ibunya adalah Ummi al-Khair Amat al-Jabbar Faṭimah binti Abdillah Abī Jamaludin Muḥammad ibn Maḥmud ibn ‘Abdillah ibn Kamaludin ‘Isā ibn Muḥammad al-Jawwad ibn ‘Ali al-Riḍa ibn Mūsā al-Kāẓim ibn Ja’far al-Ṣadiq ibn Muḥammad al-Baqir ibn Zain al-‘Abidin ibn ‘Ali ibn Husain ibn A’Ali ibn Abī Ṭālib. Dengan demikian ibu al-Jailānī adalah keturunan dari al-Husain dan kedua orang tuanya dapat dikatakan keturunan Nabi Muhammad Saw.

Sejarah mencatat bahwa al-Jailānī hidup pada masa pemerintahan Abbasiyah. Kala itu Baghdad adalah pusat pemerintahan Islam dan pusat peradaban. Namun pemerintahan pada saat itu sedang mengalami keguncingan dan penurunan. Al-Jailānī pada saat itu menyaksikan sendiri kehancuran Abbasiyah ke tangan dinasti Saljuk.

Al-Jailānī mengalami lima masa pemerintahan dinasti Abbasiyah. *Pertama*, al-Mustanzir Billah (470-512 H). Ia memimpin selama 24 tahun pada usia muda 17 tahun. Ia adalah seorang pemimpiin yang saleh dan hafal al-Qur’an. Namun kepemimpinannya di saat yang kurang tepat. Ia memimpin pada saat keadaan sosial-politik yang tidak stabil, kacau dan banyak pertentangan antar kelompok masyarakat. Bahkan sering terjadi pembunuhan antar kelompok. Situasi seperti sangat merugikan pemimpin pada saat itu. Ia meninggal pada umur 42 tahun. *Kedua*, al-Mustarsyid Billah yang menggantikan ayahnya pada tahun 512 H. Ia adalah pemimpin yang baik dan kuat. Ia juga sangat disenangi oleh rakyatnya karena kesalehan dan kecerdikan

²³ Sri Mulyati, dkk, *Mengenal & Memahami Tarekat-Tasrekat Muktabarah di indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005), 26-27.

dalam memerintah. Namun ia terbunuh oleh kaum Bathiniyah pada tahun 529 H, sehingga ia memerintah selama 17 tahun. *Ketiga*, al-Rasyid Billah memerintah pada tahun 529 H. Pada saat ia memimpin masih dalam situasi banyak kerusuhan, pembunuhan dan fitnah oleh kaum Bathiniyah. Fitnah ini terjadi pula terhadap *fuqaha* terkemuka. Ia memerintah selama 11 tahun. *Keempat*, al-Muqtafi li Amrillah menggantikan al-Rasyid pada tahun 529 H. Ia memimpin selama 26 tahun. Walaupun situasi politik pada saat itu masih kacau, ia masih dapat mengendalikan pemerintahannya. Kondisi politik yang masih kacau membuatnya tidak dapat berbuat banyak untuk kemajuan pemerintahan. *Kelima*, al-Mustanjid Billah memerintah sepeninggal al-Muqtafi pada tahun 555 H. Ia tergolong pemimpin yang saleh. Ia meninggal pada tahun 566 H.

Masa Daulah Abbasiyah IV diwarnai oleh dua corak kepemimpinan, yaitu corak Khalifah dan Kesultanan. Corak Khalifah dipegang oleh keturunan Bani Abbasiyah, sedangkan Kesultanan dipegang oleh keturunan Saljuk. Memang pembicaraan Daulah Abbasiyah tidak lepas dari dinasti Saljuk (Turki II). Karena dinasti tersebut adalah pendamping dan mewarnai Daulah Abbasiyah dan juga sama-sama menganut *ahlussunnah wal jama'ah*, atau dikenal dengan sebutan “sunni”. Hubungan tersebut ditandai atas perkawinan di antara keluarga kepemimpinan tersebut, yaitu Thughrul Bek dengan putri Khalifah al-Qaim pada bulan Sya'ban 454 H.²⁴ Dan juga antara al-Muktadi dengan putri Maliksyah pada tahun 474 H.²⁵ Meskipun demikian, pernah terjadi sengketa antara khalifan dan sultan, yaitu antara Khalifah al-Mustarsyid dan Sultan Mas'ud tahun 529 H dalam perebutan kota Bagdad. Kemudian khalifah dapat ditaklukkan dan Bagdad dapat dikuasai oleh sultan.²⁶

Sejarah mencatat, pada masa Abasiyah IV atau masa Saljuk ditandai dengan kehancuran dan pergolakan-pergolakan, baik pergolakan yang datang dari dalam maupun dari luar. Pergolakan dari dalam misalnya, adanya gerakan teroris yang

²⁴ Ibn al-Kastir, *al-Kāmil fī al-Tārikh*, Jilid X, (Bairut: Dar al-Sadr, 1966), 22.

²⁵ Ibn al-Kastir, *al-Kāmil fī al-Tārikh*, 120.

²⁶ Ibn al-Kastir, *albidāyah wa al-Nihāyah*, Juz XII, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 40.

dipimpin oleh Hasan bin As-Shabah, yang terkenal dengan gerakan Batiniyah, perusuhan di Asia Tengan yang digerakkan oleh Tutusy Alep Arselan dan sejumlah komplotan tentara yang tidak puas dengan kebijakan Maliksyah. Sejumlah 7000 tentara dipecat karena dianggap tidak disiplin. Sementara Tutusy tidak puas diberi kedudukan di wilayah Syam. Tetapi pemberontakan itu akhirnya dapat dipadamkan oleh Maliksyah.²⁷

Adapun pergolakan yang datang dari luar misalnya terjadinya perang salib selama tiga abad, yaitu pada tahun 1029 sampai dengan 1270 M. Umat Islam merasa sangat kewalahan menghadapi tentara salib yang terorganisir rapi, karena mereka masih disibukkan oleh perpecahan internen. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya kegagalan Amir Thagtukin (1103-1128) dari Damaskus penguasa Aleppo yang mencoba merebut Antokia dari tangan orang salib. Kegagalan ini karena kehilangan bantuan dari pusat, yang pada saat itu terlibat dengan perang saudara, demikian pula bantuan raja-raja setempat (*Muluk al-Thawaif*) di semenanjung Iberia (Spanyol), sementara itu daulah Fatimiyah hanya menjadi penonton.²⁸

Perang saudara berkecamuk terus, setelah Barkyaruk harus berhadapan dengan Muhammad yang berlangsung selama 5 tahun (492-497 H),²⁹ ia juga harus berhadapan dengan pamannya, Tutusy di Azarbaijan. Dalam pertempuran ini Barkyaruk porak poranda dan mundur ke Isfahan, tempat dimana saudaranya (Mahmud) berkuasa, kesempatan ini dimanfaatkan oleh Mahmud untuk bermaksud membunuhnya, sebab ia pernah di makzzulkan. Tetapi rencana itu gagal karena ajalnya (Mahmud). Bahkan Barkyaruk akhirnya dapat di angkat rakyat setempat sebagai penggantinya. Sejak itulah Saljuk diancam perpecahan intern.

Dalam kondisi yang tergambar di atas, banyak dari kalangan orang-orang terkenal yang karena merasa prihatin lari mengasingkan diri dan bertasawwuf dalam

²⁷ Yoesuf Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah*, Jilid III, (Jakarta, Bulan Bintang, 1978), Hal. 40

²⁸ Yoesuf Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah*, 113.

²⁹ Hasan Ibrahim Hasan, *Ta.rikh al-Islam*, Jilid IV, (Mesir: al-Nahdlah, 1967), 40.

hidupnya, sehingga dari kenyataan ini tasawuf hidup subur, misalnya: Imam Gazali, Jailāni, Al-Anwāri, Al-Ṣinā'i, dan sebagainya. Al-Gazālī sebagai penasihat kerajaan sering mengingatkan mereka yang berbuat zalim. Pada masa ini sufisme juga bentuk gerakan protes terhadap tirani politis.³⁰

Mengenai kebangkitan intelektual bisa dibuktikan pada masa Nizam al-Mulk dan wazir Alep Arselan serta Maliksyah. Nizam al-Mulk adalah pendiri universitas “Nizamiyah”. Disamping cendikiawan, ia adalah menteri yang cakap dan luas pengetahuan agamanya. “Siasah Nameh” adalah satu-satunya buku yang terkenal dan mendapat perhatian banyak orang. Pada masa ini universitas tersebar di kota-kota, misalnya Bagdad, Balkh, Naisabur, Hirah, Isfahan, Basrah, Marwa dan sebagainya.³¹

Meskipun lima masa pemerintahan Abbasiyah mengalami kemunduran dan kekacauan politik, namun perkembangan ilmu pengetahuan masih terbilang maju. Para ilmuwan muslim masih banyak bermunculan pada era tersebut seperti Ibnu al-Jauzi, Ibn Qudamah dan sebagainya. Kebangkitan di bidang intelektual ini melejit ketika al-Gazālī dan Umar Khayam menjadi pendampingnya. Al-Gazālī diangkat menjadi Guru Besar di Universitas Nizamiyah. Ia terkenal sebagai seorang sufi dan filosof. Sedangkan Umar Khayam terkenal sebagai ahli di bidang ilmu hitung. Umar Khayam populer sekali di dunia Barat melalui terjemahan syair-syair empat baris Khayyam yang disebut *rubā'īyyāt* dan *quatrain*. Meskipun demikian, pada zamannya sendiri ia lebih dikenal sebagai ahli metafisika dan saintis (matematikawan dan astronom) daripada sebagai seorang penyair. Ia dikenang di Persia berkat karya matematika dan astronomi, bahkan merancang kalender surya Jalali yang digunakan Persia sejak waktu itu. Kalender Jalali ini dinyatakan lebih tepat dibandingkan kalender Gregoria yang dipakai sampai sekarang di dunia internasional. Menurut Welty sebagaimana yang dikutip oleh Husain Heriyanto bahwa kesalahan (ketidakcermatan) perhitungan kalender Gregoria selama satu haru terjadi dalam

³⁰ Abu al-Hasan al-Nadwi, *Rijāl al-Fikr wa al-Daulah fi al-Islam*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1969), 46.

³¹ Ahmad Syalabi, *Mausu'at al-Tārikh al-Islami*, 443.

kurun waktu 3300 tahun, sedangkan menurut kalender Jalali mencatat ketidakcermatan perhitungan satu hari terjadi dalam kurun waktu 5000 tahun. Umar Khayyam juga seorang sufi, penyair, filsuf, astronom, dan ahli matematikawan yang ulung. Meski sejumlah karyanya telah hilang, kita masih bisa menikmati karya-karyanya yang bertahan yang meliputi syair-syair, naskah tentang eksistensi, kejadian (generation) dan kemusnahan (corruption), fisika, totalitas dan sains, neraca, astronomi, metafisika, dan sebagainya.³²

Demikinlah kondisi umat Islam pada masa Abbasiyah IV (Bani saljuk turki II) baik sosial politik, keagamaan maupun intelektual. Kondisi tersebut sedikit banyak mewarnai jalan hidup al-Jailānī sebagai sufi besar. Kondisi dimana banyak terjadi kekacauan politik yang terwujud dalam dehumanisasi dan despiritualisasi.

Sama halnya ulama lain, al-Jailānī pun melahirkan banyak karya yang banyak dikaji oleh masyarakat. Karya-karya tersebut ada yang ditulis langsung oleh beliau ataupun murid-muridnya dari khutbah ataupun pengajian yang diselenggarakan oleh al-Jailānī. Di antara karya-karya tersebut adalah:

- a. Al-Fatḥh al-Rabbānī, kitab ini adalah kumpulan khutbah al-Jailānī yang disampaikan dalam waktu kurang lebih 3 rabiul awwal tahun 545 H. Menuut para ahli sejarah, kitab ini ditulis oleh anaknya Syaikh Abdul Aziz.
- b. Futūh al-Ghaib, kumpulan khutbah yang berisi banyak ajaran keagamaan yang dihimpun oleh anaknya yaitu Abdul azaq. Kitab ini pernah dikaji oleh seorang ilmuwan dari Jerman Walter Braune tahun 1933 dari Uneversitas Leipziq.
- c. Jala' al-Khaṭīr, sebuah kitab kumpulan khutbah al-Jailānī yang disampaikan sekitar tahun 546 H.
- d. Maḥfūzāt al-Jalālī, kumpulan ungkapan dan pembicaraan al-Jailānī yang juga dikemukakan oleh al-Sahrawardi dalam 'awārif al-Ma'ārif.

³² Husain Heriyanto, *Menggali Nalar Saintifik Peradapan Islam*, (Jakarta Selatan: Penerbit Mizan Publika, 2011), 118-119.

- e. Al-Ghunyaḥ lī ṭālib ṭāriq al-Haqq, kumpulan khutbah al-Jailānī yang berisi tentang keimanan dan akhlak, iman, Islam, dan ihsan. Katab ini lenih laik disebut sebagai fikih mazhab Hambali.
- f. Ḥizb al-Baṣāir al-Khairāt, berisi do'a dan penjelasan masalah syari'at dan hakikat.
- g. Bahjat al-Asrār, kumpulan beberapa nasehat yang dihimpun oleh Syaikh Abu Hasan 'Ali al-Syaṭa naufi.

1. Profil Kitab Tafsir al-Jailānī

Berdasarkan pemaparan di atas telah disebutkan bahwa al-Jailānī mempunyai karya-karya besar sebagaimana tokoh besar lainnya. Karya tersebut terdiri dari pelbagai macam bidang ilmu pengetahuan yang meliputi fiqih, tafsir, tasawuf dan sebagainya. Sebagaian besar karya-karya tersebut berisikan tentang tasawuf mengingat kondisi masyarakat yang sedang mengalami dehumanisasi dan despiritualisasi. Di antara karya terbesar al-Jailānī adalah tafsir al-Qur'an. Ia menamakan katabnya dengan *al-fawāṭih al-ilāhiyyah wa al-Mafāṭih al-Ghaibiyah al-Muwaḍḍiḥah lil Kalīm al-Qur'aniyah*.

Menurut Mufti perpustakaan Qadiriyyah di Bagdad, Sayyid Nuri Muhammad Sabri mengatakan bahwa tafsir al-Jailānī ditulis sendiri oleh beliau. Kemudian karya tersebut di tahqiq (disunting) oleh salah satu keturunan beliau Muhammad Fadhil al-Jailānī al-Hasani. Tafsir al-Jailānī ditulis secara berurutan dari surat al-Fatihah sampai al-Nas. Disetiap awal surat terdapat pengantar (*muqaddimah*) dan diakhiri dengan *aḥwāl wal maqāmāt*. Disertai dengan penutup yang merupakan ringkasan dari keseluruhan isi surat.³³

Kitab tafsir al-Jailānī mempunyai perbedaan-perbedaan yang mendasar dibandingkan dengan kitab tafsir konvensional. Jarang sekali ditemukan dalam tafsir tersebut metode *riwāyah*, periwayatan yang disandarkan pada Nabi Saw ataupun para sahabat. kitab tersebut juga tidak ditulis dengan metode sebagaimana kitab tafsir pada umumnya yang menggunakan standar analisis ulumul al-Qur'an. Sehingga dalam

³³Hasyim Muhammad, *Penafsiran Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī*, 82.

kitab tersebut jarang membahas tentang *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, *makkiyah madaniyah*, *khāṣ ‘ām* dan lain sebagainya. Kitab tafsir al-Jailānī cenderung bercorak sufi/ isyari, karena banyak penafsiran yang mencoba menyingkap dimensi esoteris atau makna batin ayat al-Qur’an.

2. Ajaran Tarekat al-Jailānī

Sebagai ulama sufi, ada beberapa ajaran-ajaran tertentu yang dipraktikkan dalam suatu ibadah. Ajaran-ajaran tersebut sebagian sebagai interpretasi dari yang telah diajarkan oleh Nabi Saw, sehingga tidak ibadah secara syari’at yang diajarkan, melainkan dari sisi tarekat dan hakekat. Dalam masalah puasa misalnya, al-Jailānī membagi puasa menjadi tiga metode, yaitu puasa *syari’at* puasa *ṭarīqah* dan puasa *ḥaqīqah*. Yang dimaksud puasa *syari’at* di sini ialah menahan diri dari makan dan minum beserta hubungan seks di siang hari. Puasa model yang pertama dibatasi oleh waktu yaitu dari imsak hingga terbenamnya matahari. Sedangkan puasa *ṭarīqah* menahan diri dari semua hal yang diharamkan, dilarang dan semua sifat tercela seperti sombong, *ujub*, *riya’*, *bakhil*, dan sebagainya. Semua hal tersebut jika dilakukan akan membatalkan puasa *ṭarīqah*. Puasa seperti ini tanpa dibatasi oleh waktu. Ketika seseorang melakukan hal yang membatalkan menurut puasa versi ini, maka batallah puasanya. Al-Jailānī melandaskan puasa *ṭarīqah* dengan hadis nabi:

رب صائم ليس له من صيامه الا الجوع

Banyak orang yang berpuasa, namun tidak lain puasanya hanya mendapatkan lapar

Adapun puasa *ḥaqīqah* menurut al-Jailānī ialah menahan diri dari cinta kepada selain Allah. Menurut puasa model ini, seseorang yang mempunyai rasa cinta kepada selain Allah berarti telah batal puasanya.³⁴ Demikian amalan puasa yang diajarkan oleh al-Jailānī, amalan-amalan di atas terlihat aspek sufistiknya. Aspek sufistik

³⁴ Abdul Qadir al-Jailānī, *Sirr al-Asrar*, (Damaskus: Dar al-Sanabil, 1992), 112-113.

tentunya berbeda dengan aspek fiqih yang telah dirumuskan oleh *fuqaha* (ahli fiqih). Para *fuqaha* memformulasikan puasa sebatas sesuai dengan syari'at.

Adapun amalan zikir dalam khalwat yang ditulis di dalam kitab *sirr al-asrār* adalah hendaklah seseorang shalat lima waktu dengan berjamaah di masjid, hal ini lebih utama jika disertai dengan puasa (jika mampu), shalat tahajud, shalat isyraq dan shalat dhukha. Dalam shalat istikharah membaca surat al-Fatihah, ayat kursi, dan surat al-Ikhlās 7 kali di setiap rakaatnya. Kemudian dianjurkan juga shalat tasbih sebanyak 4 rakaat. Shalat tasbih ini hendaklah dilakukan setiap sehari sekali, jika tidak mampu boleh seminggu sekali/ sebulan sekali/ setahun sekali dan seumur sekali. Kemudian membaca do'a al-saifi,³⁵ membaca al-Qur'an tidak kurang dari 200 ayat, dan berzikir sebanyak-banyaknya baik secara khafi atau jahr. Al-Jailānī mensyaratkan zikir harus wudu terlebih dahulu dengan sempurna, dan berzikir dengan suara yang kuat supaya bisa menghasilkan nur/ cahaya dari zikir tersebut ke dalam hati.³⁶ *Ṭahārah* menurut al-Jailānī dibagi menjadi dua, zahir dan batin. *Ṭahārah* zahir dilakukan dengan air syari'ah. Apabila *ṭahārah* zahir batal, dapat suci dengan wudu, sedangkan *ṭahārah* batin dapat disucikan dengan taubat, tuntunan, menyucikan hati, dan menempuh jalan tarekat. *Ṭahārah* batin dibatalkan dengan melakukan akhlak tercela seperti sombong, hasud, ujub, ghibah, dan hal tercela sebagainya.³⁷ Sebenarnya ada banyak ajaran-ajaran yang telah dirumuskan oleh al-Jailānī selain yang telah dikemukakan di atas. Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa setiap ibadah yang telah diajarkan oleh Rasul dapat dilihat dan dipandang dari sisi sufistik atau dimensi batin.

Tarekat ini didirikan oleh al-Jailānī dalam rangka mengajak masyarakat kepada jalan yang benar. Karena Syekh 'Abdul Qādir Jaclānī telah menyaksikan

³⁵ Da'a al-saifi

اللهم انت الله الملك الحق المبين القديم المتعزز بالعظمه والكبرياء المنفرد بالبقاء الحي القيوم القادر المقتدر الجبار القهار الذي لا اله الا انت انت ربي وانا عبدك عملت سؤا وظلمت نفسي واعتزفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي كلها فانه لا يغفر الذنوب الا انت ياغفور يا شكور يا كريم يا صبور يا رحيم

³⁶ Abdul Qadir al-Jailānī, *Sirr al-Asrar*, 83.

³⁷ Abdul Qadir al-Jailānī, *Sirr al-Asrar*, 102-103.

berbagai peristiwa kehidupan umat islam pada masanya terutama dalam hal kecintaan mereka terhadap dunia dan posisi politik (kehormatan disisi raja dan sultan) yang menjadi penyebab dari berbagai permusuhan. Sebab beliau menyaksikan sikap umat islam saat itu yang lebih terpesona kepada materi, jabatan dan kekuasaan. Dalam menghadapi situasi yang demikian itu, beliau memberikan nasehat, bimbingan dan pendidikan untuk memperbaiki jiwa kaum muslimin dan sekaligus membersihkan hati mereka dengan cara menanamkan jiwa Agama, menguatkan aqidah yang benar dan menghindarkan mereka dari tipu daya duniawi. Ajaran al-Jailānī tetap eksis meskipun dalam kondisi politik yang tidak begitu menguntungkan. Hal itu, paling tidak di dasari atas dua kategori yang harus dipengangi oleh pengikut tarekat ini, *pertama*, setiap orang yang memasuki tarekat harus ber i'tiqad dengan aqidah yang diikuti oleh salafu al-Salihin. *Kedua*, harus berpegang teguh dengan al-Qur'an dan sunnah rasul dengan sungguh-sungguh sehingga memperoleh petunjuk dan bimbingan dalam menapaki tarekat.³⁸

Secara general, ajaran Tarekat Qadiriyyah dapat dibagi menjadi 2 (dua) tahap yaitu, tahap pemula dan tahap perjalanan. *Pertama*, Tahapan pemula adalah suatu tahapan yang dilalui dalam waktu singkat, hanya membutuhkan waktu kurang lebih setengah jam. Apabila tahapan ini lancar maka pindah ke tahapan berikutnya. Secara kronologis tahap awal ini dapat dideskripsikan sebagai berikut:

- a. Pertemuan pertama antara guru dan murid . Sebelum berlangsungnya pertemuan, seorang murid diharuskan shalat dua rakaat (*sunnat mutlaq*) terlebih dahulu, setelah itu ia membaca surat al-Fatihah yang dihadiahkan bagi Rasulullah saw., para Rasul dan para Nabi. Kemudian murid duduk di hadapan guru dengan posisi lutut murid sebelah kanan bersentuhan dengan tangan guru yang sebelah kanan. Dalam posisi yang demikian murid dianjurkan untuk mengucapkan *istigfar* (memohon ampun kepada Allah) beserta lafal-lafal tertentu, dan guru mengajarkan

³⁸Penelitian Yang Ditulis oleh Zainul Adzfar“*Epistemologi Pengalaman Keagamaan Dalam Tradisi Tarekat (Study Pengalaman Keagamaan Ikhwān Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah (TQN) di Suryalaya)*”,2006, 92-95.

kalimat tauhid *lā ilāha illa Allah* (*tiada Tuhan selain Allah*) tiga kali dan murid mengikuti sambil memejamkan kedua matanya. Pada saat inilah murid dibai'at oleh guru dan seterusnya syaikh mengajarkan kalimat tauhid dan cara melakukan dzikir dengannya sebanyak tiga kali. Setelah guru meyakini bahwa murid telah mengikuti ajarannya secara benar, berarti tahapan pertama selesai, dan murid dapat mengikuti tahapan berikutnya.

- b. Wasiat guru kepada murid. Syaikh memberi wasiat atau nasihat kepada murid agar mengikuti dan mengamalkan nasihat-nasihatnya yang semuanya berupa etika muslim lahir batin, serta mengekalkan (mendawamkan) *wudu*, *istigfar* dan *shalawat* atas Nabi.
- c. Pernyataan syaikh atau guru mem *bai'at* muridnya diterima sebagai murid dengan lafal tertentu dan diterima juga oleh murid.
- d. Pembacaan do'a oleh syeikh dalam bentuk umum maupun yang khusus bagi murid yang baru di *bai'at* dengan lafal do'a masing-masing.
- e. Pemberian minum oleh guru kepada murid. Syaikh mengambil segelas air yang sudah tersedia lalu dibacanya atasnya beberapa ayat al- Qur'an. Kemudian air dalam gelas itu diberikan kepada muridnya untuk diminum pada saat itu. Dengan selesainya pemberian minum tersebut, maka selesailah tahapan pertama. Dengan demikian resmilah seorang murid menjadi anggota tarekat.³⁹

Kedua, Tahap perjalanan ialah perjalanan seorang murid menuju Allah dengan ditemani oleh Syaikh guna melalui segala tanjakan yang harus dilalui. Dengan waktu yang panjang; bertahun-tahun baru berakhir. Dalam tahapan ini si murid selalu menerima ilmu hakikat dari gurunya, selalu berbakti kepadanya, menjunjung segala perintahnya, dan menjauhi segala larangannya. Selalu berjuang melawan hawa nafsunya dan melatih dirinya (*mujāhadah* dan *riyāḍah*) hingga ia memperoleh dari Allah apa yang pernah dibuka-Nya kepada para nabi dan wali. Apabila sang murid

³⁹Harun Nasution, *Tarekat Qadriyah Naqsabandiyah; Sejarah, Asal-Usul, dan Perkembangannya*, Institut Agama Islam Latifah Mubaroqiyyah (IAILM) Tasikmalaya-indonesia, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991), 64-65

sudah mencapai hal itu, maka tibalah saatnya masa perpisahan antara guru dengan murid. Kemudian guru member ijazah “keguruan” (*al-masyikhah*) kepada muridnya. Karena guru sudah menganggap dia sudah mampu menjadi seorang pemimpin tarekat, hal ini juga ditandai dengan pemberian talqin kalimat tauhid oleh guru kepada muridnya dengan menyebut silsilah syaikh yang memberinya hingga kepada pendiri tarekat dan terus kepada Jibril a.s, dan Allah. Akhirnya syaikh menutup acara ini dengan do’a dengan lafal tertentu. Maka berakhirlah tahap perjalanan ini.⁴⁰

Macam- macam Latifah dalam Tarekat

- a. Lathifatul-Qolby : Disini letaknya sifat-sifat syetan, iblis, kekufuran, kemusyrikan, ketahayulan dan lain - lain, letaknya dua jari dibawah susu sebelah kiri. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya, Insya Allah pada tingkat Ini diganti dengan Iman, Islam, Ihsan, Tauhid dan Ma’rifat.
- b. Lathifatur-Ruh : Disini letaknya sifat bahimiyah (binatang jinak) menurut hawa nafsu, letaknya dua jari dibawah susu sebelah kanan. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya Insya Allah diisi dengan khusyu’ dan tawadhu’.
- c. Lathifatus-Sirri : Disini letaknya sifat-sifat syabiyah (binatang buas) yaitu sifat zalim atau aniaya, pamarah dan pendendam, letaknya dua jari diatas susu sebelah kiri. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya Insya Allah diganti dengan sifat kasih sayang dan ramahtamah.
- d. Lathifatul-Khafi : Disini letaknya sifat-sifat pendengki, khianat dan sifat-sifat syaitoniyah, letaknya dua jari diatas susu sebelah kanan. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya Insya Allah diganti dengan sifat-sifat syukur dan sabar.
- e. Lathifatul-Akhfa : Disini letaknya sifat- sifat robbaniyah yaitu riya’, takabbur, ujub, suma’ dan lain- lain, letaknya ditengah-tengah dada. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya Insya Allah diganti dengan sifat -sifat Ikhlas , khusyu’, tadarru dan tafakur.

⁴⁰ Zainul, *Epistemologi Pengalaman Keagamaan* , 102.

- f. Lathifatun-Nafs (Nafsun-Natiqo) : Disini letaknya sifat-sifat nafsu amarah banyak khayalan dan panjang anganangan, letaknya tepat diantara dua kening. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya Insya Allah diganti dengan sifat-sifat tenteram dan pikiran tenang.
- g. Lathifatul-Qolabiyah (Kullu-Jasad) : Disini letaknya sifat-sifat jahil “ghaflah” kebendaan dan kelalaian, letaknya diseluruh tubuh mengendarai semua aliran darah kita yang letak titik pusatnya tepat ditengah-tengah ubun-ubun kepala kita. Kita buat dzikir sebanyak-banyaknya Insya Allah diganti dengan sifat-sifat ilmu dan amal.

Mengenal Lathifah lathifah Batin dalam Thariqat Sufi. Acuan dalam pengamalan thariqat bertumpu kepada tradisi dan akhlak nubuwah (kenabian), dan mencakup secara esensial tentang jalan sufi dalam melewati maqomat dan ahwal tertentu. Setelah ia tersucikan jasmaniahnya, kemudian melangkah kepada aktivitas-aktivitas, yang meliputi:

Pertama, tazkiyah an-nafs atau pensucian jiwa, artinya mensucikan diri dari berbagai kecenderungan buruk, tercela, dan hewani serta menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji dan malakuti.

Kedua, tashfiah al-qalby , pensucian kalbu. Ini berarti menghapus dari hati kecintaan akan kenikmatan duniawi yang sifatnya sementara dan kekhawatirannya atas kesedihan, serta memantapkan dalam tempatnya kecintaan kepada Allah semata

Ketiga, takhalliyah as-Sirr atau pengosongan jiwa dari segenap pikiran yang bakal mengalihkan perhatian dari dzikir atau ingat kepada Allah.

· Keempat, tajalliyah ar-Ruh atau pencerahan ruh, berarti mengisi ruh dengan cahaya Allah dan gelora cintanya.⁴¹

3. Konsep *Ṭahārah* menurut al-Jailānī

Ada perbedaan mengenai konsep *ṭahārah* antara al-Gazālī dan al-Jailānī. al-Gazālī secara detail menjelaskan *ṭahārah* dalam perspektif fiqh dan sedikit mengungkap dimensi batin (dijelaskan secara umum). Sedangkan al-Jailānī membagi

⁴¹<http://dzat-alif-satunggal.blogspot.com/2016/05/pemaparan-singkat-tentang-7-latifah.html>
diakses pada 13/07/2018 pk1 14.43.

ṭahārah menjadi dua, yaitu *ṭahārah* secara zahir dan batin. *Ṭahārah* zahir adalah *ṭahārah* yang sesuai dengan air, sedangkan *ṭahārah* batin bisa suci dengan taubat, membersihkan hati dan merambah jalan menuju Tuhan. Jikalau *ṭahārah* zahir batal dengan najis dan bisa disucikan dengan *wuḍu*, maka *ṭahārah* batin batal dengan melakukan perbuatan yang tercela seperti berbohong, sombong, *ghibah*, *‘ujub*, dan sebagainya, dan dapat dibersihkan dengan memperbaharui taubat / *tajdīd al-taubah* dan *istighfār* / meminta ampun dengan sungguh-sungguh. Menurut al-Jailānī *ṭahārah* zahir bersifat temporer, artinya berdasarkan waktu yang ditentukan. Sedangkan *ṭahārah* batin bersifat non-temporer yaitu tidak terikat waktu, ia harus dibersihkan kapanpun selama seseorang masih hidup.⁴²

4. Penafsiran Ayat-ayat *ṭahārah* Menurut Al-Jailānī

Setelah menjelaskan berbagai hal tentang al-Jailānī, berikut penulis paparkan penafsiran ayat-ayat *ṭahārah* dalam kitabnya:

Surat Al-Nisa’ ayat 43

ثم لما حضر بعض المؤمنين المسجد لأداء الصلاة سكارى حين اباحة الخمر وغفلوا عن أداء بعض أركانها وتعديلها وغلطوا في القراءة وحفظ الترتيب نبه سبحانه عليهم ونهاهم ألا تبادروا إلى المساجد قبل أن تفيقوا فقال مناديا ليقبلوا (ياأيها الذين آمنوا) مقتضى إيمانكم حفظ الآداب سيما عند التوجه نحو الحق فعليكم أن (لا تقربوا) ولا تتوجهوا (الصلاة) أي لأداء الصلاة هي عبارة عن التوجه نحو الذات الإلهية بجميع الأعضاء والجوارح المقارن بالخضوع والخشوع المنبئ عن الإعراف بالعبودية والإذلال المشعر عن العجز والتقصير فلا بد لأدائها من فراغ الهم وخلاء خاطر عن ادناس الطبيعة مطلقا (و) خصوصا (أنتم) في أدائها (سكارى) لا تعلمون ما تفعلون وما تقرؤون بل اصبروا (حتى) تفيقوا (تعلموا ما تقولون) وما تفعلون في أدائها من محافظة الأركان والأباض والأركان والهيئات وغير ذلك

Terjemahan: Ketika sebagian orang-orang mukmin hendak pergi ke masjid untuk melaksanakan shalat sedang mereka dalam keadaan mabuk, ketika belum diharamkan minum khamr, mereka lupa dalam melaksanakan rukun-rukun shalat, salah dalam bacaan, dan tidak tertib dalam shalat – maka Allah Swt memperingatkan pada mereka dan mencegah untuk tidak tergesa-gesa menuju masjid sebelum mereka sadarkan diri, dengan Firman-Nya. Wahai orang-orang yang beriman jagalah adab, apalagi dalam menghadap Tuhan. Janganlah mendekat dan menghadap (Tuhan) dalam shalat. Shalat yang digambarkan

⁴² Al-Jailānī, *sir al-asrār*, 102-103.

sebagai menghadap kepada Tuhan dengan seluruh anggota badan, dan dibarengi dengan *kuḍu'*, *ḥusyu* yang membangun pengakuan sebagai hamba, dan kehinaan, merasa lemah, maka harus mengosongkan kegelisahan dan membersihkan hati dari kekotoran hati terkhusus ketika melaksanakan shalat dalam keadaan mabuk (tidak tahu apa yang dikerjakan dan apa yang dibaca) maka sabarlah sampai keadaan kalian sadarkan diri sehingga menjaga rukun *ab'aḍ* dan *hai'āt* shalat.⁴³

(و) عليكم ايضا ان (لا) تقربوا الصلاة (جنباً) حالة كونكم مجنبين بأي طريق كان إذ استغراق المني انما هو من استيلاء القوة الشهوية التي هي أقوى القوى الحيوانية وابعدها عن مرتبة الإيمان والتوحيد وحين استيلائها تسرى خباثتها الى جميع الأعضاء الحاملة للقوى الدراكة وتعطلها عن مقتضياتها بالمرّة غحيثئذ تتحير الامزجة وتضطرب لانحرافها عن اعتدال الفطرة الاصلية بعروض الخبائث السارية فتكون الخبائث ايضا كالسكر من مخلات العقل فعليكم ألا تقربوها معه (الا) إذا كنتم (عابري سبيل) اي على متن سفر ليس لكم قدرة استعمال الماء لفقدته او لوجود المانع فعليكم ان تتيمموا وتصلوا جنباً (حتى تغتسلوا) وتتمكنوا من استعماله

dan jangan mengerjakan shalat dalam keadaan junub karena ia adalah dikuasai kekuatan syahwat yang mana ia adalah kekauatan hewan yang paling kuat dan jauh dari keimanan dan tauhid. Ketika syahwat tersebut menguasai di dalam tubuh, maka keadaan menjadi tidak stabil kemudia keluar dari kesucian asli dengan datangnya kotoran syahwat tersebut. Maka janganlah mendekati shalat kecuali hanya lewat karena tidak mampu menggunakan air atau kehilangan air maka boleh bertayamum.⁴⁴

(و) كذا (ان كنتم) مقيمين (مرضى) تخافون من شدة المرض فى استعماله (او) راكبين (على) متن (سفر او جاء أحد منكم من الغائط) اي من الخلاء محدثين (او لامستم النساء) اي جامعتم معهن او لعبتن بهن بالملامسة والمساس (فلم تجدوا) فى هذه الصورة (ماء) لازالة ما عرض عليكم من الجنابة (فتيمموا صعيدا طيبا) فعليكم ان تقصدوا عند عروض هذه الحالات بالتراب الطيب من صعيد الارض بأن تضربوا ايديكم عليها وبعد ما ضربتم (فامسحوا) باليدين المغربيتين (بوجوهكم) مقدار ما يغسل (وايديكم) ايضا كذلك جبوا لما فوتم من الغسل بالماء إذ التراب من المطهرات خصوصا من الصعيد المرتفع (ان الله) المصلح لأحوالكم (كان عفوا) لكم مجاوزا عن أمثاله (غفورا) يستر عنكم ولا يؤاخذكم عليها ان كنتم مضطرين فيها بل يجازيكم خيرا تفضلا وامتنانا

Dan juga ketika dalam keadaan sakit dan khawatir terkena air karena sakit yang parah atau dalam perjalanan, buang hajat, atau menyentuh wanita (jima') dan tidak menemukan air untuk membersihkan dari *janābah* maka bertayamumlah ketika kamu dalam keadaan ini dengan menggunakan debu yang bersih dengan

⁴³ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 363.

⁴⁴ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 363.

membasuh wajah dan kedua tangan. Hal tersebut sebagai ganti dari mandi, karena debu adalah termasuk salah satu media untuk bersuci. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun dari hal seperti itu dan Maha Menutupi dan tidak memaksa jika kamu dalam keadaan darurat melainkan membalas dengan kebaikan sebagai anugrah dar-Nya.⁴⁵

Surat Al-Maidah ayat 6

(إذا قمتم إلى الصلاة) أي إذا أردتم أن تخرجوا من بقعة المكان وتميلو نحو فضاء الوحدة منشوقين متقربين (فاغسلوا وجوهكم) أي فعليكم أن تغسلوا بماء المحبة والشوق والجدب الإلهي المحيي المنبت لاموات الأرواح من أرض تعينات وجوهكم التي تلي الحق عن رين المكان وشين الكثرة.

apabila kamu ingin keluar dari sifat mampu, dan menyerahkan segalanya kepada Sifat Keesaan Tuhan, dan cinta kepada-Nya. maka basuhlah dengan air cinta (*mā' al-maḥabbah*), rindu (*syauq*), pemikat Tuhan (*jazb al-Ilahi*) yang menumbuhkan arwah menjadi hidup dan dapat bersanding dengan *Al-Ḥaqq* dari hati yang berkarat dan bau.⁴⁶

(و) طهروا (أيديكم) أي قصروها عن أدناس الأخذ والاعطاء من حطام الدنيا وأقذارها (إلى المرافق) أي مبالغين في تطهيرها إلى أقصى الغاية (و) بعد ما غسلتم الوجوه وطهرتم الأيدي (امسحوا برؤوسكم) أي امحو وحكو انانيتكم وهويتكم التي منها طلبكم وأدبكم

Kemudian bersihkanlah tangan kamu dari kotoran-kotoran dunia. Sehingga kamu dapat mencapai kesucian yang sempurna. Setelah kamu membersihkan muka dan tangan, maka hancurkanlah sifat ego kamu dan keinginan nafsu kamu.⁴⁷

(و) امحو أيضا (أرجلكم) وأقدامكم التي بها سلوككم وطلبكم (إلى الكعبين) إلى أن ينقطع سيركم وسلوككم بالفناء فيه

Dan leburkanlah kaki kamu yang mana sebagai media *sulūk* kamu hingga perjalanan kamu menjadi *fanā'*.⁴⁸

(و إن كنتم) أيها المائلون نحو الحف (جنباً) منغمسين في خبائث الأماكن وقاذوراتها (فاطهروا) فعليكم المبالغة في التطهير بالرياضات الشاقة من قطع العلاقات وترك المألوفات والمشتهيات وبالركون إلى الموت الإرادي والخروج عن الأوصاف البشرية.

⁴⁵ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 364.

⁴⁶ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

⁴⁷ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

⁴⁸ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

Jika kamu ingin menuju *al-Haqq* dalam keadaan junub (terkena kotoran hati) maka bersihkanlah secara maksimal dengan *riyāḍah* (latihan jiwa) dengan memutus ketergantungan kepada selain Allah dan meninggalkan syahwat dan dengan keluar dari sifat manusia.⁴⁹

(وان كنتم مرضى) من الابرار الذين مرضوا بسموم الامكان وبحموم نيرانه وصاروا محبوسين فيه بلا قدم واقدام (او علي سفر) من السالكين السائرين نحو الحق بلا ممد (او جاء أحد منكم من الغائط) اي رجع الي التلوث والتدنس بغلاظ ادناس الدنيا من جاهها ومالها ورناستها (او لامستم النساء) واستكرهتموهن لانهن اقوي من حبال الشيطان وشباكها يصرف بها اهل الارادة عن جادة السلامة

Ketika kamu dalam keadaan sakit (jauh dari orang-orang baik) sebab racun egonya / *imkān* dan menjadikan kamu terbuai. Atau kamu dalam kotor karena kekotoran dunia yang meliputi jabatan, harta dan pangkat dunia. Atau menyentuh wanita yang mana sebagai kekuatan setan yang paling kuat yang menyesatkan dari keselamatan.⁵⁰

(فلم تجدوا) في هذه الصورة من لدن نفوسكم وقلوبكم (ماء) شوقا الي الحق مطهرا لخباثت نفوسكم قالها مطلقا ومحبة صادقة مزيلة لدرن التعلقات وجذبا مفرطا من جانب الحق مزعجا ملجئا الي الفناء

(Kemudian kamu tidak menemukan) dalam keadaan tersebut di dalam hati dan jiwamu tidak menemukan cinta kepada *al-haqq* kebersihan dari kotoran jiwa dan cinta sejati yang mendatangkan keadaan *fanā*.⁵¹

(فتبموا) اي فعليكم ان تقصدوا وتتوجهو (صعيدا طيبا) مرشدا كاملا ومكملا طاهرا عن جميع الرذائل والاثام العانقة عن الوصول (فامسحوا بوجوهكم) اي هوياتكم الباطلة (وايديكم) اي اوصافكم الذميمة العاطلة (منه) اي من تراب أقدام وثرني سدته السنية لعله يرشدكم الي النجاة عن مضيق التعيينات نحو فضاء الذات

Maka menghadaplah kepada seorang *mursyid* yang sempurna dan suci dari segala penyakit hati dan dosa. Maka bersihkanlah nafsu dan sifat-sifat keburukan kamu dari *mursyid* yang dapat menuntun dan menunjukkan keselamatan menuju Tuhan.⁵²

⁴⁹ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

⁵⁰ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

⁵¹ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 431.

⁵² Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 431.

BAB IV
ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT *ṬAHĀRAH*
DAN RELASINYA TERHADAP
TAZKIYAH AL-NAFS

A. Kajian Ayat *Ṭahārah*

1. Identifikasi Ayat

Sepanjang penelusuran penulis, setidaknya ada dua ayat yang digunakan sebagai dasar dalil *naqli* terminologi *ṭahārah* dalam literatur fiqih. Kedua ayat tersebut adalah Surat Al-Nisa' ayat 43 yang menerangkan secara eksplisit mengenai larangan shalat dalam keadaan mabuk, junub, dan berhadas kecil, dan diperbolehkannya tayamum dalam keadaan sakit, dalam perjalanan, mendatangi jamban, dan menyentuh wanita. Sedangkan yang *kedua* adalah Surat Al-Maidah ayat 6 yang secara umum menerangkan hal yang sama dan ada imbuhan tata cara berwudu. Kedua ayat tersebut adalah ayat primer yang akan digunakan dalam pisau analisis penulis. Berikut adalah redaksi dari kedua ayat tersebut:

Surat Al-Nisa' ayat 43:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقْرُبُوْا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سٰكِرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُولُوْنَ وَلَا جُنْبًا اِلَّا عَابِرِ سَبِيْلٍ
حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَايِطِ اَوْ لَمَسْتُمُ الْنِسَاءَ فَلَمْ
تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاَمْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا ﴿٤٣﴾

Surat Al-Maidah ayat 6:

¹ Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun”

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَايَةِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

2. Penafsiran Surat Al-Nisa' ayat 43

Dalam menafsirkan ayat ini, terlihat penafsiran al-Jailānī tidak jauh berbeda dengan mayoritas ulama termasuk al-Gazālī. Hal ini terlihat ia menjelaskan bahwa turunnya ayat ini disebabkan karena orang-orang mukmin pada waktu itu meminum khamr sebelum mereka shalat. Pada saat itu khamr belum diharamkan. Sehingga ketika shalat mereka lalai dalam rukun-rukun shalat. Kemudian turun ayat ini yang melarang orang mukmin melakukan shalat dalam keadaan mabuk sehingga sadar dengan apa yang diucapkan dalam shalat. Lafaz shalat (الصلاة) dalam ayat ini ditakwilkan dengan ungkapan menghadap zat Tuhan dengan segala anggota badan disertai dengan rendah diri dan khusyu', mengakui sebagai hamba yang hina, merasakan lemah dan kekurangan. Oleh karena itu, dalam melakukan shalat harus menghilangkan rasa kesusahan dan fikiran dari sifat-sifat tercela.³ Penafsiran al-Jailānī tidak begitu detail dalam menafsirkan ayat. Namun yang menjadi perbedaan dengan kebanyakan penafsir adalah dalam menafsirkan

² Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

³ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 363.

lafaz shalat (الصلاة). Kebanyakan mufasir menafsirkan dengan shalat sebagaimana zahirnya.

Seperti *al-Baiḍāwī* (691 H) menurutnya “janganlah mendirikan shalat dalam keadaan hilang akal yang disebabkan mabuk atau tidur, hingga sadar dan mengetahui apa yang diucapkan dalam shalat. *Al-Baiḍāwī* menjelaskan *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya) ayat ini dengan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Auf sudah menjadi kebiasaan para sahabat sebelum diharamkannya minum khamr/ arak, mereka makan-makan dan minum-minum bersama. Ketika masuk waktu shalat maghrib salah satu dari mereka menjadi imam shalat dan membaca (أَعْبُدْ مَا تَعْبُدُونَ), kemudian turunlah ayat ini. Dan jangan pula shalat dalam keadaan junub, kecuali hanya lewat saja. *al-Baiḍāwī* mengutip pendapatnya Imam Syafi’i yang membolehkan bagi orang junub hanya sekedar lewat di depan masjid. Berbeda dengan Imam Abu Hanifah yang mensyaratkan adanya air di dalam masjid atau adanya jalan di depan masjid. (حتى تغتسلوا) memberikan batasan bagi orang yang sedang junub diperbolehkan shalat sampai ia telah mandi.⁴

Adapun penafsiran menurut *Ibnu Kaṭīr* (774 H) sebab turunnya ayat tersebut didukung oleh beberapa hadis yang mempunyai makna yang sama walaupun dalam redaksi yang berbeda. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Auf sebagaimana yang telah dijelaskan dalam penafsiran *al-Baiḍāwī*. Ayat tersebut melarang mendirikan shalat dalam keadaan mabuk dan tidak sadarkan diri apa yang diucapkan. Ayat tersebut juga melarang masuk masjid bagi orang yang sedang junub kecuali hanya lewat jalan yang berada di masjid, sebagaimana dikutip dari pendapatnya Ibnu Abbas. Hingga orang yang junub tersebut mandi janabah.

⁴ *al-Baiḍāwī, tafsir al-Baiḍāwī* Jil. II, 89-90.

Ayat ini dijadikan dalil oleh Imam Abu Hanifah, Malik, dan Syafi'i tentang keharaman berdiam diri di dalam masjid hingga ia mandi. Berbeda dengan Imam Ahmad yang membolehkan cukup dengan berwudu saja. Selanjutnya Ibnu Kastir menjelaskan maksud ayat dengan bolehnya tayamum ketika seseorang dalam keadaan sakit. Menurutnya sakit yang diperbolehkan tayamum adalah jika terkena air akan menimbulkan sakit yang lebih parah lagi atau dapat memperlama proses penyembuhan ketika terkena sakit. Sebagian ulama ada yang berpendapat semua jenis penyakit dengan mutlak, tanpa mempertimbangkan dampak jika terkena air.⁵

Sedangkan menurut al-Gazālī lafaz (سكاري) dimaknai dengan banyaknya kesusahan dan cinta dunia. Ia juga mengutip pendapatnya wahab bin munabbih salah seorang tabi'in yang meninggal pada tahun 110 H dengan mengartikan “mabuk dunia”. Ia menghubungkan dengan ayat setelahnya yang berbunyi (حتى تعلموا ما تقولون) dengan argumen bahwa banyak orang yang shalat dan tidak minum khamr, namun ia tidak mengerti apa yang diucapkan ketika shalat (lalai).⁶

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa al-Jailānī dalam menafsirkan Surat Al-Nisa' ayat 43 secara global, tidak terperinci, dan tidak mengutip riwayat hadis dalam menjelaskan sebab turunnya ayat. Penggunaan analisis dari pendapat para mazhab juga tidak terlihat dalam tafsir al-Jailānī. Analisis bahasa dan kaedah fiqh juga tidak digunakan oleh al-Jailānī berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh *al-baiḍawī* dan *Ibnu Kaṭīr* yang menafsirkan dengan sangat detail, tidak hanya dari segi riwayatnya saja,

⁵ Ibnu Kastir, *Tafsir Ibnu Kaṭīr*, Jil I, 308-321.

⁶ Muhammad Raihan, *Tafsir al-Imām Al-Gazālī*, (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 121.

namun dijelaskan dari sudut perspektif fiqih, pendapat para ulama mazhab, dan penjelasan ayat yang masih bersifat umum. Namun secara global, inti dari ayat tersebut adalah sama dengan apa yang telah ditafsirkan oleh al-Jailānī. bahkan secara teknis, al-Jailānī sudah memulai menafsirkan ayat dengan melihat dimensi batinnya. Misalnya dalam menafsirkan shalat (الصلاة) dengan ungkapan menghadap zat Tuhan dengan segala anggota badan disertai dengan rendah diri dan khushu', mengakui sebagai hamba yang hina, merasakan lemah dan kekurangan. Oleh karena itu, dalam melakukan shalat harus menghilangkan rasa kesusahan dan fikiran dari sifat-sifat tercela. Shalat menurut al-Jailānī tidak hanya sekedar gerakan jasmaniyah saja, melainkan mencakup sikap batin yang berada dalam hati. Shalat yang memperhatikan lahirnya seperti syarat dan rukun, disebut dengan istilah *ṣalāt al-syari'at* sedangkan yang mencakup amaliyah batin disebut dengan istilah *ṣalāt ṭarīqah*.⁷ Sehingga nuansa sufistik sudah terlihat dari penafsiran al-Jailānī tersebut. Sedangkan al-Gazālī lebih simpel lagi dalam menafsirkan ayat. Namun baik al-Jailānī dan al-Gazālī mempunyai satu kesamaan yaitu mereka berdua sudah mulai menyingkap makna batin dari ayat, sehingga ayat tersebut mempunyai nasehat yang harus dilakukan oleh umat Islam.

Kemudian lafaz (جنباً) dimaknai dengan keadaan junub. Karena keluarnya air mani pada seseorang menunjukkan ada kekuatan syahwat yang besar yang mana syahwat tersebut identik dengan syahwat hewan dan jauh dari derajat iman dan tauhid. Demikian analisis al-Jailānī dalam menyingkap makna junub dari perspektif ruhaniah seseorang. Dalam keadaan junub jiwa seseorang jauh dari suci, sehingga ia dilarang untuk mendekati masjid/ shalat sampai ia mensucikan diri dengan mandi. Kemudian pada ayat selanjutnya,

⁷ Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, 104.

al-Jailānī sependapat dengan mayoritas mufasir dalam menafsirkan ayat, yaitu diperbolehkan tayamum dalam tiga keadaan:

1. Orang yang sedang sakit, karena khawatir jika terkena air dapat memperparah keadaan.
2. Orang yang sedang dalam perjalanan dan tidak menemukan air untuk bersuci.
3. Orang yang menyentuh wanita atau menjima'

Tata cara tayamum yaitu dengan menyapu muka dan kedua tangan. Dalam masalah ini, al-Jailānī tidak memperpanjang pembahasan sebagaimana mayoritas *mufassir* yang banyak menjelaskan khilafiah dalam tata cara tayamum. Ia juga tidak menyandarkan penafsirannya dengan riwayat-riwayat hadis.⁸ Berbeda dengan mufasir lain seperti Al-Baidāwī.⁹

Adapun al-Gazālī menafsirkan ayat (ولا جنبا الخ...) dengan larangan bagi orang junub, bagi orang yang menyentuh atau menjima wanita, ia berpegangan

⁸ Al-Jailānī, *Tafsir al-Jailānī*, 363-364

⁹ Al-Baidāwī dalam menafsirkan kelanjutan ayat tersebut yang agak detail dari al-Jailānī. Ia juga berpendapat bahwa ayat tersebut berisikan larangan shalat dalam keadaan junub, kecuali hanya lewat saja. al-Baidāwī mengutip pendapatnya Imam Syafi'i yang membolehkan bagi orang junub hanya sekedar lewat di depan masjid. Berbeda dengan Imam Abu Hanifah yang mensyaratkan adanya air di dalam masjid atau adanya jalan di depan masjid. (حتى تغتسلوا) memberikan batasan bagi orang yang sedang junub diperbolehkan shalat sampai ia telah mandi. Apabila seseorang dalam keadaan sakit sehingga ia khawatir untuk menggunakan air, atau dalam perjalanan untuk bepergian, atau selesai kembali dari jamban, atau menyentuh wanita (Imam Syafi'i menjadikan dalil batalnya wudu), ada pula ulama yang memahaminya melakukan jima', kemudian tidak menemukan air untuk bersuci maka bertayamumlah menggunakan tanah yang suci. Adapun anggota tayamum yang wajib disapu adalah wajah dan tangan, sebagaimana dalam firman-Nya (فامسحوا بوجوهكم وايديكم). Ada perbedaan pandangan antar ulama mengenai menyapu tangan. Menurut al-Baidāwī batasnya menyapu tangan dalam tayamum adalah diqiaskan sebagaimana membasuh tangan dalam wudu, yaitu sampai ke siku-siku. (al-Baidāwī, *tafsir al-Baidāwī* Jil. II, 89-90.)

pada pendapat Imam al-Syafi'i. Namun ketika orang tersebut tidak menemukan air, maka diperbolehkan tayamum.

Mencermati tafsir Surat Al-Nisa' ayat 43 yang dilakukan oleh al-Jailānī dan al-Gazālī penulis mendapatkan kesimpulan bahwa al-Jailānī dalam menafsirkan al-Qur'an tidak serta merta menggunakan metode irfānī atau dengan dimensi batiniah saja, melainkan tetap mempertahankan dimensi lahiriyah. Dimensi lahiriyah ayat terlihat ketika menafsirkan ayat tersebut, al-Jailānī tidak jauh berbeda dengan mayoritas mufasir lain, yakni kewajiban bersuci ketika hendak melaksanakan sholat, kewajiban mandi bagi orang yang junub dan perihal tayamum. Sehingga ayat tersebut dapat disimpulkan secara garis besar berbicara tentang masalah wudu, mandi junub, dan tayamum. Sedangkan al-Gazālī juga tidak jauh berbeda dengan al-Jailānī yang masih dominan menafsirkan ayat dari dimensi zahir, walaupun tidak dipungkiri ada nuansa batin dalam penafsirannya. Secara komprehensif penafsiran keduanya tidak jauh dengan mufasir lain.¹⁰ Hal yang berbeda dengan al-Jailānī adalah menyebutkan pendapat Imam Mazhab seperti Imam Syafi'i, Abu Hanifah dan sebagainya. Namun mereka tidak

¹⁰ Hamka menafsirkan junub dalam ayat ini dengan keadaan sesudah beretubuh atau keluar mani sebab yang lain misalnya mimpi. Ketika seseorang berjunub maka lelah dan letih segala persendian di urat dan saraf, karena mani itu adalah sari dari seluruh badan. Ketika seseorang berjunub maka ia tidak dalam keadaan suci dan bersih, ia harus mandi dahulu sebelum melakukan shalat, sebab wudu saja tidak cukup. Namun ketika seseorang sedang sakit, atau dalam keadaan di perjalanan, atau datang dari jamban, dan menyentuh perempuan kemudian tidak menemukan air boleh bertayamum dengan menggunakan tanah. (Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 149).

M Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah, Ia menjelaskan Surat Al-Nisa' ayat 43 sebagai larangan melaksanakan shalat dalam keadaan mabuk, larangan mendekati masjid dalam keadaan junub, sehingga mengerti dan mengetahui apa yang mereka baca. Kemudian ia menjelaskan maksud mandi adalah menyiram seluruh badan dengan air atau mencelupkannya ke dalam air. Kemudian bagi orang yang sakit, dalam bepergian, keluar dari jamban, dan menyentuh perempuan, namun tidak menemukan air untuk mandi dan berwudu maka dibolehkan tayamum. (M Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jil. II, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 452-453).

menjelaskan secara detail bagaimana cara bertayamum, syarat-syarat tayamum, dan hal yang membatalkan tayamum sebagaimana dijelaskan oleh mufasir lain.

Hal yang tidak mengherankan bahwa ajaran tarekat al-Jailānī selalu mengedepankan syari'at terlebih dahulu. Walaupun ajaran tarekatnya banyak mengadopsi dari dimensi kebatinan/ ruhaniyah, namun al-Jailānī tetap mengedepankan ajaran syari'at (al-Kitab dan al-Sunnah) terlebih dahulu. Sebagaimana nasehat-nasehat al-Jailānī terhadap para pengikutnya agar selalu berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunnah. *Kedua*, penafsiran Syaikh Abdul Qadir al-Jailānī dinilai bersih dari pemikiran dan filsafat yang dominan pada masanya sebagai hasil dari penerjemahan ilmu pengetahuan Yunani dan pengaruhnya terhadap akal dan pemahaman.

Banyak di antara para sufi pada waktu itu yang terpengaruh dari jaring-jaringnya sehingga mereka membuat istilah yang aneh seperti *hoyle*, *aradh* dan *jauhar*.¹¹ Sama halnya dengan al-Gazālī yang selalu mengedepankan syari'at dan tidak mengesampingkan tarekat dan hakekat. Bahkan al-Gazālī adalah sufi pertama dalam mengharmoniskan ketiga konsep tersebut yang mana sebelumnya telah berkembang konsep sufi yang tidak mengindahkan syari'at sebagaimana ia menentang ajaran *ḥulūl* dan *wiḥdatu wujūd*.

3. Penafsiran Surat Al-Maidah ayat 6

Sebelum menafsirkan Surat al-Maidah ayat 6, terlebih dahulu al-Jailani menyebutkan *munāsabah* dengan ayat sebelumnya. Ia menyatakan bahwa dalam ayat ini akan dijelaskan jalan / metode untuk kembali kepada Tuhan (hubungan vertikal). Setelah dijelaskan pada ayat-ayat sebelumnya yang mengatur tentang perihal kehidupan manusia yang meliputi makanan yang halal dan haram,

¹¹ Ismail Nawawi, *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah; Sebuah Tinjauan Ilmiah dan Amaliyah*, (Surabaya: Karya Agung Surabaya, 2008), 33.

pernikahan, dan bagaimana hidup bermasyarakat dengan baik (hubungan horizontal).

Lafaz (يا ايها الذين امنوا) orang yang beriman pada ayat ini diartikan dengan orang yang meng-esakan Tuhan dan mensucikan Tuhan dari sifat lemah. Lafaz tersebut biasa ditafsirkan oleh para penafsir konservatif dengan makna orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya. Namun al-Jailānī menggunakan makna yang berbeda dengan mufasir lain. Dari sinilah yang membedakan antara tafsir ulama sufi dan tafsir lain. Mereka (ulama sufi) mencoba menyingkap makna yang dibalik ayat al-Qur'an.¹²

Dalam tafsir al-Jailānī lafaz (اذا فتم الي الصلاة) ditakwilkan dengan “apabila kamu ingin keluar dari sifat mampu, dan menyerahkan segalanya kepada Sifat Keesaan Tuhan, dan cinta kepada-Nya”. Pada tafsir-tafsir klasik hingga modern, lafaz (*al-ṣalāh*) pada umumnya, para mufasir menafsirkan dengan makna “shalat” atau hendak mendirikan shalat. Al-Jailānī menakwilkan ayat tersebut dengan makna esensi dari shalat tersebut, yakni melepaskan sifat hamba menuju Keesaan Tuhan disertai dengan rasa rindu yang mendalam sehingga dapat mendekatkan seorang hamba kepada Tuhan-Nya. Dengan kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya, maka ia akan dengan mudah *munājah* atau berbisik kepada-Nya. Oleh karenanya, dalam tarekat - seorang *sālik* (seorang yang merambah jalan kesucian) yang hendak menghadap zikir, maka diwajibkan bersih dan suci secara lahiriyah terlebih dahulu. Hal ini termasuk salah satu adab yang harus dikerjakan oleh *sālik*.¹³

¹² Kutipan redaksi penafsiran

(يا ايها الذين امنوا) بوحدة ذات الحق و تنزهه عن وصمة الكثرة

Hai orang-orang yang beriman dengan Keesaan zat Yang haq dan menyucikan hati dari kotoran

¹³ Lihat: Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

Ayat setelah itu yakni (*fagsilū wujūhakum*) yang mana umumnya ditafsirkan dengan: membasuh muka” dalam wudu, di sini al-Jailānī memberikan makna yang berbeda, yaitu “maka basuhlah dengan air cinta (*mā’ al-mahabbah*), rindu (*syauq*), pemikat Tuhan (*jazb al-Ilahī*)”. Ia mencoba menyingkap makna zahir membasuh muka diartikan menjadi cinta (*mahabbah*) dan rindu (*syauq*).¹⁴ Wajah adalah termasuk anggota badan yang mulia. Seorang *sālik* yang hendak berzikir harus menghadapkan wajahnya ke kiblat seraya menundukkan kepalanya. Dalam praktik zikir tujuh latifah, wajah termasuk dalam katagori *laṭīfat al-nafs* yaitu letaknya sifat-sifat nafsu amarah yang banyak memerintahkan kepada keburukan, angan-angan panjang dan khayalan. Dengan berzikir yang dipusatkan ke *laṭīfat al-nafs* yaitu di bagian wajah (tepatnya di antara dua kening) maka diharapkan *sālik* akan mempunyai pikiran yang tenang, tentram. Sehingga sifat-sifat yang keluar dari nafsu amarah diganti dengan sifat cinta dan rindu kepada Allah Swt. Untuk menuju konsep hakekat maka seorang *sālik* salah satunya adalah melepaskan dari sifat-sifat tercela, nafsu dan kotoran hati. Sifat-sifat tercela tersebut terdiri dari akhlak yang bersifat hewan / *al-akhlāq al-ḡamīmah al-bahīmīyah* seperti makan, minum, marah, rakus dan lain sebagainya. Seorang *sālik* harus membersihkan dari sifat-sifat tersebut disamping juga membersihkan sifat *syaitānīyah* sombong, ujub, hasud dan sebagainya.¹⁵ Ketika *sālik* sudah terlepas dari semua sifat-sifat tercela tersebut, maka hatinya menjadi lebih bersih dan jernih yang kemudian ia melanjutkannya dengan mengisi hati tersebut agar selalu menjalankan perintah-

¹⁴ Lihat: Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

¹⁵ Lihat: Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, 69.

perintah Allah Swt. Langkah tersebut termasuk langkah awal agar *sālik* bisa mencapai derajat yang paling tinggi yaitu hakekat.¹⁶

“Membasuh tangan hingga siku-siku kemudian membasuh muka dan kedua tangan” ini adalah makna yang biasa digunakan dalam menafsirkan ayat (فاغسلوا وجوهكم وايديكم), oleh al-Jailānī ditakwilkannya ayat tersebut menjadi “Kemudian bersihkanlah tangan kamu dari kotoran-kotoran dunia. Sehingga kamu dapat mencapai kesucian yang sempurna.”¹⁷ Di dalam adab seorang *sālik* tarekat sufi, sebelum ia menghadap kepada Tuhannya, diharuskan terlebih dahulu menghilangkan kemegahan dunia, materialistis, riya’, sombong dan sebagainya. Oleh karena itu, tangan yang dijadikan simbol sebagai anggota badan yang sangat aktif dalam memperoleh kemegahan dunia harus dikontrol dan dibersihkan sehingga *sālik* dapat merambah ke jalan Tuhan. Tidaklah mungkin jalan menuju Tuhan dapat diperoleh tanpa membersihkan hati dari kemegahan duniawi. Langkah tersebut adalah bukan satu-satunya langkah untuk mencapai derajat hakekat. Masih banyak langkah yang lain yang diperlukan untuk mencapai derajat tersebut. Namun, langkah tersebut adalah hal yang paling mendasar yang harus ditempuh oleh *sālik*.

Setelah kamu membersihkan muka dan tangan, maka hancurkanlah sifat ego kamu dan keinginan nafsu kamu. Kepala ditafsirkan sebagai sifat keegoisan seorang hamba. Wajah dan kepala berada dalam satu bagian. Setelah *sālik* membersihkan wajah yang diisyaratkan dengan membersihkan diri dari kemegahan dunia, dalam membasuh kepala disimbolkan dengan membersihkan

¹⁶ Al-Jailani mengklasifikasikan terminologi ilmu menjadi empat, yaitu ilmu zahir/ Syari’at, ilmu batin/ *Ṭāriqah* / tarekat, ilmu ma’rifat, dan hakekat. Semua ilmu tersebut menurut al-Jailānī harus dilalui oleh seorang muslim. (Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, 62).

¹⁷ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

dari sifat keegoisan diri sendiri dengan mengikuti hawa nafsu yang terletak pada *laṭīfat al-nafs*.

Kemudian makna “kaki” dalam ayat (ارجلکم) *arjulakum* dimaknai dengan *sulūk* atau mengosongkan diri dari sifat-sifat yang tercela dan mengisinya dengan sifat yang terpuji. Sementara lafaz (الي الكعبين) *ila al-ka’bain* yang mana umumnya dimaknai dengan “sampai dua mata kaki”, dalam tafsir al-Jailānī ditafsirkan dengan “sampai habis dan terputusnya perjalanan seorang hamba sehingga ia dalam keadaan *fanā’*. Zikir yang dilakukan secara terus menerus (langgeng) yang disertai dengan penyucian hati dan jiwa adalah hal yang dianjurkan dalam tarekat qadiriyyah maupun tarekat yang lain. Hal demikian merupakan salah satu cara yang akan membawa seorang *sālik* ke maqam *fanā’* yang menjadi esensi dari pada para praktisi tarekat. Jika seorang *sālik* sudah masuk ke maqam *fanā’*, berarti ia sudah melepaskan sifat-sifat manusia. Sehingga ruh sucinya dapat mengetahui (*ma’rifah*) zat Allah Swt. Dalam *maqām*/tingkatan ini, *sālik* juga dapat mengetahui Nabi Muhammad Saw.¹⁸

Lafaz *junuban* yang umum dimaknai dengan junub, yaitu keadaan seseorang yang mempunyai hadas besar. Hadas besar yang mewajibkan seseorang mandi terlebih dahulu sebelum melakukan ibadah seperti shalat, tawaf, membaca al-Qur’an dan sebagainya. Junub dalam pandangan fikih terjadi pada laki-laki maupun perempuan. Bagi laki-laki dan perempuan yang melakukan hubungan seksual (*jimā’*), haid dan nifas dialami khusus perempuan. Pandangan ini berbeda jika dilihat dalam kaca mata tasawuf, terbukti dalam tafsir al-Jailānī lafaz *junuban* dimaknai sebagai suatu kotoran hati yang bersemayam dalam hati manusia. Baik *junuban* dalam perspektif fikih maupun tasawuf, kedua-duanya harus dibersihkan dan disucikan. Namun cara

¹⁸ Lihat: Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, 64.

penyuciannya berbeda-beda. Dalam perspektif fikih, penyucian atas orang yang sedang junub adalah ditegaskan dalam ayat setelahnya (فاطهروا) *faṭṭaharū* “maka bersucilah”. Cara bersuci dalam ayat ini ditafsirkan oleh mayoritas ulama dengan “mandi junub”, yaitu meratakan air ke seluruh anggota badan dengan disertai niat tertentu. Sedangkan cara mensucikan seseorang yang sedang junub menurut al-Jailānī (perspektif sufi) adalah dengan berupaya keras dalam *riyāḍah* (latihan batin yang dilakukan oleh ahli tasawuf). Latihan ini bisa berupa puasa dan meninggalkan kesenangan duniawi. Dalam tafsir al-Jailānī dijelaskan bahwa latihan yang dimaksud adalah memutus ketergantungan-ketergantungan kepada selain Allah Swt dan meninggalkan kesenangan-kesenangan duniawi juga sifat-sifat tercela manusia. Junub adalah hadas besar yang harus dibersihkan dengan cara menyiramkan air ke seluruh badan.¹⁹ Oleh karena itu, dalam tarekat ada zikir yang dipusatkan ke seluruh tubuh atau dinamakan dengan *latīfatul qalābiyah*. Praktik zikir yang terpusat pada latifah ini dalam tarekat tidak hanya dilakukan secara temporal saja, melainkan harus dilakukan dengan langgeng, terutama dilakukan setelah shalat yang bertujuan agar sifat-sifat kelalaian diganti dengan ilmu dan amal.

Lafaz (مرضی) *marḍā* yang biasa ditafsirkan dengan sakit berat yang menyebabkan seseorang tidak dapat menggunakan air, dalam tafsir al-Jailānī ditakwilkan dengan orang yang terkena sakit sebab racun egonya / *imkān* dan menjadikan kamu terbuai, atau dalam perjalanan menuju Tuhan sendiri. Kemudian (او علی سفر) *au ‘alā safarin* (atau dalam perjalanan) tidak dimaknai dengan perjalanan zahir layaknya orang yang bepergian, namun al-Jailānī melihatnya dari dimensi batin (esoteris) yaitu dimaknai dengan perjalanan seorang hamba menuju Tuhan-Nya yang mempunyai sifat *ḥaqq*.

¹⁹ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 430.

Al-ghaiṭ (الغائط) banyak mufasir yan menafsirkan dengan kakus. Namun *Al-ghaiṭ* dalam tafsir al-Jailānī dimaknai dengan kotoran-kotoran dunia yang meliputi cinta kedudukan, harta, dan kepemimpinan.²⁰

Lafaz (او لامستم النساء) *au lāmastum al-nisa'* dalam perspektif fikih mengandung dua makna. *Pertama* melihat zahirnya ayat yaitu menyentuh perempuan. *Kedua* dimaknai dengan hubungan seksualitas (*jimā'*). Dalam tafsir al-Jailānī dimaknai dengan dibuat keji oleh perempuan. Al-Jailānī berargumen bahwa perempuan adalah alat atau tali setan yang paling kuat dalam menggoda manusia yang bisa memalingkan laki-laki dari jalan kebenaran dan keselamatan.²¹

Falam tajidū mā'an (فلم تجدوا) dalam lanjutan ayat 6 pada surat al-Maidah diartikan “tidak menemukan air”. Ayat tersebut berkaitan dengan apa yang sudah dijelaskan sebelumnya. Artinya, jika dalam keadaan junub, sakit, atau dalam bepergian hendak bersuci dan kemudian tidak ditemukan air. Demikian penafsiran mayoritas ulama. Jika dibandingkan dengan penafsiran al-Jailānī, *falam tajidū mā'an* ditakwilkan dengan “tidak menemukan di dalam hati rindu/cinta (*syauq*), (*maḥabbah*) kepada Allah yang mempunyai sifat *ḥaqq* karena suatu kotoran yang ada di dalam hati dan ketergantungan kepada selain Allah Swt yang menghalangi dari *fanā'*”.²²

“Maka bertayamumlah menggunakan tanah yang baik (bersih)”. Oleh al-Jailānī “tayamum” dimaknai dengan “menghadap dan menuju”, dan (صعيدا طيبا) *ṣa'idan ṭayyiban* dimaknai dengan mursyid yang sempurna, menyempurnakan dan bersih dari segala kotoran, sifat-sifat tercela, dan dosa.

²⁰ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 431.

²¹ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 431.

²² Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 431.

Dari penjelasan ayat *صعيدا طيبا وان كنتم مرضى* sampai penulis menganalisis bahwa seorang *sālik* yang mempunyai penyakit hati yaitu adanya sifat ke-egoisan. atau, *sālik* yang tertipu oleh gemerlap dunia, jabatan, dan harta, atau mempunyai hawa nafsu yang kuat (syahwat). Jika dalam keadaan-keadaan tersebut *sālik* tidak menemukan rasa cinta kepada Allah Swt maka ia dianjurkan untuk menemui sang mursyid²³ (seseorang yang menunjukkan manusia ke jalan hidayah Allah). Hal ini adalah upaya yang paling fundamental dalam wilayah tarekat. Seseorang yang ingin merambah ke jalan Allah Swt harus dilakukan dengan tuntunan seorang mursyid yang sempurna. Agar ia selalu dalam bimbingan mursyid dalam rangka merambah ke jalan Tuhan yang Haq. Dalam praktik tarekat, mencari mursyid yang sempurna adalah wajib bagi *sālik* yang ingin menggapai ke makam ma'rifah. Al-Jailānī menyebutnya sebagai *talqīn* atau tuntunan dari seorang syaikh kepada muridnya (*sālik*) yang ingin menggapai derajat hakekat. Al-Jailānī mendasarkan ajarannya tersebut kepada riwayat Ali bin Abi Talib yang dibimbing langsung oleh Nabi untuk mengucapkan kalimat *ṭayyibah* (لا اله الا الله) yang mana Nabi sendiri dibimbing langsung oleh malaikat jibril. Kemudian Ali membimbing para sahabat dan para sahabat mengajarkannya ke murid-murid mereka sampai sekarang.²⁴ Sehingga tarekat qadiriyyah ini terbentuk secara organisir dari peristiwa tersebut.

²³ Dalam dunia sufi, seorang mursyid dengan syarat-syarat tertentu seperti pengangkatan diangkat oleh mursyid sebelumnya, melalui wasiat mursyid sebelumnya, dan diangkat oleh mursyid tarekat di daerah yang belum ada mursyidnya. Adapun syarat-syarat seseorang yang patut diangkat menjadi mursyid tarekat di antaranya adalah seseorang yang alim dalam bidang fiqh dan aqidah, seseorang yang ma'rifat, sempurna hati dan adabnya, bersih dari penyakit hati dan mengetahui bagaimana cara menjaganya, mempunyai sifat kasih sayang terhadap semua orang Islam, dan lain sebagainya. Sumber: Ismail, *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* 78-79.

²⁴ Lihat: Al-Jailānī, *Sirr al-Asrār*, 68.

Lafaz (فامسحوا بوجوهكم) *famsahū bi wujūhikum wa aidfikum* diartikan dan ditafsirkan dengan “mengusap wajah dan tangan”. Dalam tayamum anggota badan yang diusap dengan debu atau tanah adalah bagian wajah dan tangan saja. Hal yang diperselisihkan adalah batasan megusap tangan apakah sampai siku-siku atau tidak. Sebagian ulama ada yang berpendapat sampai siku dengan mengkiaskan dengan membasuh tangan dalam wudu. Sebagian ulama yang lain hanya mengusap sampai pergelangan tangan dengan melihat zahir ayat.²⁵ Namun dalam penafsiran sufi (al-Jailānī), lafaz *famsahū bi wujūhikum wa aidfikum* ditakwilkan dengan menghapus sifat nafsu yang batil dan sifat-sifat tercela. Kemudian lafaz (منه) *minhu* dengan dhomir yang kembali kepada tanah/ debu, dimaknai dengan mursyid yang memberikan petunjuk untuk keselamatan menuju jalan Tuhan.²⁶ Mursyid yang menuntun *sālik* sehingga menjadi hamba yang hati dan jiwanya bersih dari nafsu dan sifat-sifat tercela yang menjadi dasar utama untuk dapat menggapai ma’rifah kepada Allah Swt dan selamat menuju jalan-Nya.

²⁵ Menurut Quraish Shihab ayat ini menunjukkan bahwa dalam bertayamum hanya wajah dan tangan yang harus diusap dengan tanah, apapun sebab tayamum dan tujuannya, baik digunakan sebagai ganti wudu atau mandi. Yang diperselisihkan antar ulama adalah dalam hal cakupan mengusap tangan. Di antara mereka ada yang berpendapat mengusap tangan sampai siku, ada juga yang memahaminya sampai pergelangan tangan. M Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jil. II, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 454.

Tayamum merupakan keistimewaan umat Islam. Salah satu hikmahnya adalah tayamum disyari’atkan untuk memantapkan keharusan bersuci dalam jiwa umat Islam, serta menetapkan shalat dan ketinggian derajatnya dalam hati umat Islam. Sehingga mereka tidak diberi kesempatan untuk tidak mengagungkan Allah dalam shalat dengan tayamum ketika tidak menemukan air. Namun M Quraish Shihab di akhir pembahasan penafsiran ayat ini tidak menemukan jawaban yang memuaskan sebab menggunakan tanah sebagai ganti bersuci dengan air. Menurut gurunya Habib Abdul Kadir Bilfaqih hal tersebut untuk mengingatkan manusia bahwa ia tercipta dari tanah, semua unsur tanah ada di dalam dirinya, dan pada akhirnya ia akan kembali ke tanah. Maka tak heran jika Allah menjadikan tanah sebagai cara bersuci. Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 456.

²⁶ Al-Jailānī, *Tafsir al-Jailānī*, 431.

“Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur”. Lafaz *ḥaraj* dimaknai dengan kesulitan dalam *wuṣūl* berjalan menuju (Allah). *Liyuṭahhirakum* dimaknai dengan mensucikan dari kotoran-kotoran. “Menyempurnakan nikmat-Nya” nikmat di sini dimaknai dengan surga (*mā lā ainun ra at wa lā uẓunun sami’at wa lā ḩaṭara ‘alā qalbi basyar*).²⁷

Adapun menurut al-Gazālī, ayat tersebut menjelaskan tentang kewajiban berwudū ketika ingin melaksanakan shalat. al-Gazālī juga menjelaskan bahwa menurut jumhur ulama kewajiban berwudū bagi orang yang berhadis ketika ingin melakukan shalat. Sehingga bagi orang yang masih suci yang ingin melaksanakan shalat, maka ia tidak diwajibkan lagi berwudū. Kemudian lafaz (لا مستم) al-Gazālī menafsirkan dengan menyentuh wanita ataupun jima’. Dan ketika dalam keadaan tertentu tidak dapat menggunakan air, maka diperbolehkan tayamum.²⁸

Dari pemaparan di atas terlihat bahwa penafsiran al-Jailānī lebih kental dengan nuansa sufistiknya dalam menafsirkan ayat *ṭahārah*. Latar belakang sufistik beliau sangat mempengaruhi dalam penafsirannya. Walaupun dalam Surat Al-Nisa’ ayat 43 masih dominan penafsirannya secara zahir, namun dalam Surat Al-Maidah ayat 6 hampir keseluruhan ayat ditafsirkan dari perspektif sufistik. Sama halnya dengan al-Gazālī, ia menafsirkan ayat *ṭahārah* juga melihat dari dimensi esoteris. Walaupun ia tetap mempertahankan penafsiran secara eksoteris. Baik al-Gazālī maupun al-Jailānī keduanya sepakat bahwa *ṭahārah* batin lebih penting karena batin adalah tempat menghadap kepada Allah Swt. Hal ini sangat berbeda jika dibandingkan dengan penafsir lain seperti Ibnu

²⁷ Al-Jailānī, *Tafsīr al-Jailānī*, 431.

²⁸ Raihan, *Tasīr Imam Al-Gazālī*, 136-138.

Kaṭīr, Hamka dan lainnya yang lebih mengedepankan penafsiran zahir saja. Berikut penulis paparkan secara singkat penafsir lain mengenai Surat Al-Maidah ayat 6.

Ibnu Kastir pada surat al-Maidah ayat 6 secara ringkas ayat tersebut menerangkan perihal tata cara wudu dan tayamum. Pada mulanya Nabi Saw berwudu setiap hendak shalat. Baik dalam keadaan suci maupun tidak suci. Namun setelah *fath makkah* Nabi berwudu sekali untuk beberapa shalat. Hal tersebut dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh beberapa ahli hadis termasuk Imam Muslim. Secara ringkas Ibnu Katsir menjelaskan tata cara berwudu dan tayamum bertendensi pada mazhab Syafi'i. Hal ini dapat dimaklumi melihat latar belakang beliau yang mengikuti mazhab Syafi'i. Walau dalam penafsiran ayat tersebut, Ibnu Katsir sering menyebutkan beberapa pendapat di luar mazhab Syafi'i.²⁹

Begitu juga Hamka (mufasir Nusantara) menjelaskan bahwa Surat Al-Maidah ayat 6 secara eksplisit menerangkan wudu. Seseorang yang hendak melakukan shalat wajib baginya melaksanakan wudu terlebih dahulu. Adapun tata cara wudu menurut ayat ini adalah dengan membasuh muka dan kedua tangan. Batasan-batasan muka adalah ke atas sampai tumbuhnya rambut, ke bawah sampai ujung dagu, dan kekiri kanannya sampai ke telinga. Kemudian setelah membasuh muka diteruskan dengan membasuh ke dua tangan sampai ke siku, dimulai dari tangan kanan. Kemudian menyapu sebagian kepala dengan air dengan cara seperti yang telah dicontohkan oleh Rasul, yaitu membasahi tangan

²⁹ Di sini penulis tidak perlu menjelaskan lagi mengenai penafsiran Ibnu Katsir pada surat al-Maidah 6. Karena penafsiran jelas menerangkan perihal wudu. Yaitu harus membasuh wajah, tangan, menyapu sebagian kepala, dan membasuh kedua kaki. Begitu juga tayamum, yaitu menyapu wajah dengan tanah yang suci dan menyapu kedua tangan hingga siku-siku. Lihat: Ibnu Kastir, *Tafsir Ibnu Kaṭīr*, Jil II, 31-43.

kemudian menyapu kepala dari pangkal tumbuhnya rambut sampai ke kuduk. Yang terakhir membasuh ke dua kaki sampai ke mata kaki.³⁰

Dalam ayat “dan jika kamu sedang berjunub, maka bersucilah kamu”. Hamka menafsirkan junub dalam ayat ini dengan keadaan sesudah beretubuh atau keluar mani sebab yang lain misalnya mimpi. Ketika seseorang berjunub maka lelah dan letih segala persendian di urat dan saraf, karena mani itu adalah sari dari seluruh badan. Ketika seseorang berjunub maka ia tidak dalam keadaan suci dan bersih, ia harus mandi dahulu sebelum melakukan shalat, sebab wudu saja tidak cukup. Namun ketika seseorang sedang sakit, atau dalam keadaan di perjalanan, atau datang dari jamban, dan menyentuh perempuan kemudian tidak menemukan air boleh bertayamum dengan menggunakan tanah yang baik.

Dalam akhir ayat ini, yakni “Tidaklah Allah membuat keberatan atas kamu, tetapi Dia menghendaki untuk membersihkan kamu”. Hamka menganggap bahwa ayat tersebut adalah sebagai dasar alasan pokok ketika tidak ditemukan air atau membawa kesusahan dan bertambahnya sakit karena memakai air - walaupun ada air - maka diperbolehkan untuk bertayamum menggunakan tanah. Karena Allah tidak menghendaki keberatan atas hamba-Nya. Oleh karena itu, menurut Hamka sekeras-keras peraturan tetapi ada pengecualian di dalamnya. Tidak hanya dalam hal wudu dan mandi junub, melainkan dalam hal shalat dan puasa ada pengecualian. Misalnya orang tidak sanggup shalat berdiri, maka diperbolehkan duduk. Tidak sanggup duduk maka sambil tidur dan seterusnya. Karena sudah menjadi undang-undang dalam kaidah usul fiqih:

المشفة تجلب التيسير

Masyaqa membawa kemudahan

الامر اذا ضاق اتسع

Suatu hal, kalau sudah amat sempit, menjadi lapang

³⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 146.

Menolak yang akan rusak lebih didahulukan dari pada mencapai yang manfaat

“dan supaya kamu bersyukur”. Hamka menyatakan bahwa dengan jasmani yang bersih dan hati yang suci, dapat mengerjakan shalat dengan hati yang suci dari pengaruh yang lain, maka hal tersebut adalah suatu kenikmatan yang diperoleh oleh jiwa. Dengan shalat maka terlatihlah jiwa dalam mensyukuri nikmat Allah Swt. Sehingga dapat kekal dalam hidup seseorang baik senang maupun susah.³¹

Adapun menurut al-Gazālī, *ṭahārah* secara umum memiliki empat tingkatan. *Pertama*, menyucikan lahiriyah dari hadas dan kotoran. *Kedua*, menyucikan anggota tubuh dari kesalahan dan dosa. *Ketiga*, menyucikan hati dari akhlak yang tercela. *Keempat*, menyucikan hati dari selain Allah Swt dan ini adalah tingkatan para nabi dan *ṣiddiqīn*. Dalam setiap tingkatan di atas, ada bagian-bagian amal di dalamnya, dan yang tertinggi adalah dibukanya tabir keagungan Allah Swt (*maʿrifat*). *Maʿrifat* tidak akan dapat dicapai selain mengosongkan diri dari selain Allah Swt. Adapun amalan tingkatan ketiga adalah amal hati yang harus dilalui dengan membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan akidah yang rusak. Kedua tingkatan tersebut saling berkaitan, sehingga seseorang tidak akan mencapai tingkatan *maʿrifah* tanpa ia membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan rusaknya akidah dan membersihkan diri dari kotoran lahiriyah. Hal inilah yang dimaksud dengan bersuci adalah sebagian dari iman.³²

³¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 161.

³² al-Gazālī, *Iḥyāʾ Ulūm al-Dīn*, jilid I, 150.

Adapun amalan batin yang ditempuh agar seseorang dapat mencapai tingkat *ma'rifah* adalah menghiasi hati dengan akhlak-akhlak yang terpuji dan berakidah dengan benar, bukan akidah rusak. Seseorang tidak dapat melakukan hal ini (menghiasi dengan akhlak terpuji dan akidah yang benar) tanpa ia membersihkan terlebih dahulu tanpa mensucikan hati dari akhlak yang tercela dan rusaknya akidah. Maka penyucian ini adalah hal yang utama yang harus dicapai sebelum seseorang ingin melangkah pada tingkatan setelahnya (*ma'rifah*). Begitu juga seseorang harus membersihkan anggota lahiriah terlebih dahulu sebelum ia membersihkan hati (batin) dan mengisinya dengan ketaatan kepada Allah Swt. Menurut al-Gazālī yang demikian ini adalah derajat iman seseorang, setiap tingkatan ada derajat (*maqām*). Seseorang tidak dapat mencapai tingkatan tertinggi sebelum ia melewati tingkatan yang paling rendah, artinya ia tidak akan dapat mencapai kesucian jiwa dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji tanpa ia membersihkan dan mensucikan dari kotoran anggota badan dari larangan dan menghiasinya dengan ketaatan-ketaatan kepada Allah Swt.

Al-Gazālī menambahkan seseorang yang buta mata hatinya dari tingkatan-tingkatan *tahārah* di atas, maka ia tidak akan memahami kecuali hanya tingkatan yang terakhir saja, ia bagaikan hanya menemukan kulit tanpa menemukan inti sari dari sebuah daging buah (esensi). Ia hanya sibuk membersihkan dan mensucikan lahiriah seperti anggota-anggota badan dan pakaian tanpa membersihkan hakikat kesucian yang dimaksud yakni kesucian batin agar menggapai tujuan yang agung, yakni *ma'rifah* atas keagungan Allah Swt.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa seseorang harus mengosongkan hati dari akhlak-akhlak tercela, kemudian menghiasinya dengan akhlak yang terpuji. Demikian pula anggota tubuh harus dikosongkan dari

perbuatan-perbuatan dosa dan menghiasinya dengan ketaatan kepada Allah Swt. Tingkatan-tingkatan tersebut merupakan syarat untuk menyelami tingkatan sesudahnya. Artinya hal pertama yang harus dilakukan adalah mensucikan lahiriyah selanjutnya diikuti dengan menyucikan anggota tubuh dan setelah itu menyucikan *sirr* (jiwa) agar dapat mencapai *ma'rifah* kepada Allah Swt. Pembersihan secara batin ini dinilai sangat penting oleh al-Gazālī karena batin / hati adalah tempat menghadap kepada Allah sebagaimana wajah adalah tempat menghadap yang dilihat dari segi zahir. Oleh karenanya, batin harus dibersihkan dari segala kotoran hati dengan jalan *taubat*, mensucikan dari sifat tercela dan menghiasinya dengan akhlak terpuji.³³

Adapun konsep al-Gazālī dalam perihal *tahārah* tidak jauh berbeda dengan mayoritas ulama. Hal ini tidak mengherankan, karena al-Gazālī sendiri mengikuti mazhab syafi'i. Oleh karenanya, semua regulasi tentang masalah *tahārah* secara keseluruhan adalah sama dengan ulama ahli fiqih (*fuqahā*) mazhab syafi'i. Regulasi tersebut mulai dari pembagian najis, cara mensucikan najis, tata cara *wuḍu*, *tayamum*, mandi *janābah*, dan lain sebagainya.³⁴ Hal tersebut dinilai wajar karena al-Gazālī termasuk ulama dalam mazhab syafi'i. Sehingga dapat disimpulkan bahwa baik amaliyah zahir maupun batin, keduanya harus dilaksanakan dalam rangka menghadap kepada Allah. Keduanya adalah aaran yang disyariatkan oleh Nabi Muhammad Saw. Kesucian zahir adalah langkah pertama seorang hamba yang ingin merambah ke hadirat Tuhan. Namun kesucian batin lebih penting karena kesucian batinlah seseorang dapat menggapai *ma'rifat* yang notabene adalah tingkatan tertinggi seorang hamba di sisi Tuhannya.

³³ al-Gazālī, *iḥyā' ulūm al-din*, 134.

³⁴ al-Gazālī, *iḥyā' ulūm al-din*, 153-162.

Perbedaan penafsiran antara kedua tokoh tersebut dapat dilihat dari latar belakang penalarannya. Al-Gazālī mengasosiasikan gagasan pemikirannya atas ajaran *ma'rifah*.³⁵ Sementara al-Jailānī cenderung ke ajaran *fanā'*.³⁶ Karena dalam penafsirannya, al-Jailānī sering menyinggung masalah *fanā'* dalam menggapai *maqām* menuju Allah Swt. Meskipun al-Jailānī juga menyinggung ajaran *ma'rifah*, terlihat dari kitab *sirr al-asrār*. Adapun permasamaannya terlihat dalam pemikiran kedua tokoh tersebut yang sering menekankan atas pembersihan hati dari akhlak yang tercela dalam perjalanan menuju Allah Swt. Sehingga dapat diketahui relasi *ṭahārah* lahiriyah dengan konsep *tazkiyat al-nufūs* (pembersihan hati).

Sementara perbedaan penafsiran ayat *ṭahārah* adalah tidak jauh berbeda dalam konteks lahiriyah ayat. Baik Al-Gazālī dan al-Jailānī sepakat bahwa Surat Al-Nisa' ayat 43 membahas mengenai larangan shalat untuk orang yang mabuk

³⁵ *Ma'rifat* berasal dari kata *`arafa*, *yu'rifu*, *'irfan*, berarti: mengetahui, mengenal. *Ma'rifat* sering digunakan untuk menunjukan salah satu maqam (tingkatan) atau hal (kondisi psikologis) dalam tasawuf. Oleh karena itu, dalam wacana sufistik, *ma'rifat* diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Dalam tasawuf, upaya penghayatan *ma'rifat* kepada Allah SWT (*ma'rifatullah*) menjadi tujuan utama dan sekaligus menjadi inti ajaran tasawuf. (Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 220).

³⁶ Seorang Sufi dapat bersatu dengan Tuhan ia harus lebih dahulu menghancurkan dirinya. Selama ia belum dapat menghancurkan dirinya, yaitu selama ia masih sadar akan dirinya, ia tak akan dapat bersatu dengan Tuhan. Penghancuran diri ini dalam Tasawuf disebut *Fanā'*. Penghancuran diri dalam *Fana'* ini senantiasa diiringi dengan *Baqā'* yang berarti tetap atau terus hidup. *Fana'* dan *Baqā'* merupakan dua sisi mata uang atau kembar dua sebagaimana penjelasan Sufi “Jika kejahilan (kebodohan) seseorang hilang yang akan tinggal ialah pengetahuan”. Pada saat seorang Sufi telah mencapai hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusia dalam arti tidak disadarinya maka yang akan tinggal hanyalah wujud rohaninya dan ketika itulah ia dapat bersatu dengan Tuhan. Dalam kajian Tasawuf, Abu Yazid al-Bustamilah (W. 874 M) yang dipandang sebagai Sufi pertama yang memunculkan faham *Fanā'* dan *Baqā'*.

(<https://belajarilmutasawuf.blogspot.com/2011/10/pengertian-hakikat.html> diakses tgl 05/08/2018 pk1 21.04)

sampai sadarkan diri. Kemudian larangan bagi orang yang junub melakukan shalat sampai ia mandi. Dan bagi orang sakit atau sedang bepergian atau menjima' istri jika tidak menemukan air maka diperbolehkan tayamum. Namun dalam menafsirkan Surat Al-Maidah ayat 6 ada perbedaan yang sangat signifikan di antara mereka. Penafsiran al-Jailānī sangat kental dengan nuansa sufistiknya dan menafsirkan ayat tersebut dengan sudut pandang dimensi batin (esoterik).

B. Relasi *Ṭahārah* dengan Konsep *Ṭazkiyah al-Nafs*

Berdasarkan penjelasan pada bab-bab sebelumnya dinyatakan bahwa *ṭahārah* dalam perspektif fikih adalah mensucikan diri dari segala kotoran dan najis. Sehingga seseorang sah dalam melakukan ibadah-ibadah tertentu seperti shalat, membaca al-Qur'an dan sebagainya. Sedangkan *Ṭazkiyah al-Nafs* adalah membersihkan hati dari sifat-sifat tercela, sehingga seseorang dapat mencapai *wuṣūl* dan *ma'rifah* kepada Allah hanya dengan membersihkan hati dari sifat tercela terlebih dahulu. Melihat data-data penafsiran al-Jailānī di atas dan pemahama al-Gazālī terhadap konsep *ṭahārah*, penulis dapat menarik kesimpulan bahwa adanya relasi *ṭahārah* dengan *tazkiyat al-nufūs* / penyucian hati. Sehingga dapat dipahami bahwa jalan *ma'rifah* kepada Allah Swt harus ditempuh dengan pembersihan lahiriyah (bersih dari kotoran, hadas, dan najis) dan juga pembersihan batiniyah (bersih dari akhlak tercela). Demikian juga jalan agar dapat merasakan cinta (*maḥabbah*), rindu (*syauq*) dan merasakan sirna (*fana'*) hanya bisa ditempuh dengan menghilangkan kotoran hati dari sifat-sifat tercela. Pembersihan anggota-anggota zahir adalah langkah awal untuk memperoleh tingkat yang paling tinggi yakni *ma'rifah* dan *fanā'*. *Ṭahārah* yang biasa dipahami oleh orang awam hanya sebagai membersihkan anggota zahir dan dipahami dalam perspektif fikih, ternyata mempunyai relasi yang signifikan

dengan ajaran *ma'rifah* dan *fanā'*. Hal ini dapat dijadikan sebagai solusi dalam problem sosial masyarakat untuk menggapai ketenangan hidup dengan *ma'rifah* kepada Allah Swt. Dalam wacana sufistik, *ma'rifah* diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Dalam tasawuf, upaya penghayatan *ma'rifah* kepada Allah Swt (*ma'rifatullah*) menjadi tujuan utama dan sekaligus menjadi inti ajaran tasawuf.³⁷ *Ma'rifah* bagi orang awam yaitu memandang dan bertafakur melalui manifestasi sifat keindahan dan kesempurnaan Allah Swt secara langsung, yaitu melalui segala yang diciptakan Allah Swt di alam raya ini. Allah Swt dapat dikenali di alam nyata ini, melalui sifat-sifat-Nya yang tampak oleh pandangan makhluk-Nya.³⁸

Dari data yang telah dipaparkan di atas, dapat ditarik kesimpulan adanya relasi *tahārah* dengan *tazkiyat al-nufūs* / penyucian hati. Sehingga dapat dipahami bahwa jalan *ma'rifah* kepada Allah Swt harus ditempuh dengan pembersihan lahiriyah (bersih dari kotoran, hadas, dan najis) dan juga pembersihan batiniyah (bersih dari akhlak tercela). Hal ini dapat dibuktikan dengan data-data yang penulis peroleh. *Pertama*, salah satu *waṣīlah* atau sarana untuk mencapai *tazkiyat al-nufs* adalah dengan shalat. Karena shalat yang dilakukan dengan benar dan sempurna dapat mencegah dari perbuatan keji dan munkar. Sebagaiman firman-Nya:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۚ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿١٥﴾

³⁷ Abuddin, *Akhlak Tasawuf*, 220.

³⁸ Abdul Qadir al-Jailāni, *Futuhul Ghaib Menyingkap Rahasia-rahasia Ilahi*, Terj. Imron Rosidi, (Yogyakarta: Citra Risalah, 2009), 113.

Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar. dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Secara eksplisit ayat di atas menjelaskan bahwa shalat dapat mencegah dari perbuatan keji dan munkar. Hal ini karena shalat adalah salah satu bentuk penghambaan seseorang terhadap Tuhannya. Penghambaan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh dapat menghasilkan akhlak terpuji dan meleburkan sifat-sifat tercela seperti *takabbur*, *riyā'*, *'ujub* dan sebagainya. Sehingga shalat dinilai sebagai langkah yang efektif untuk menyucikan jiwa manusia. Di dalam shalat sendiri berisi zikir-zikir seperti mengagungkan (*takbīr*), menyucikan (*tasbīh*), memuji (*tahmīd*), meminta ampun (*istighfār*), dan sebagainya. Zikir-zikir tersebut jika diresapi dan diamalkan isinya tentunya dapat menimbulkan sifat terpuji dan mencegah dari perbuatan keji dan munkar. Shalat juga dapat menjadikan ketenangan jiwa, sebagaimana sabda Nabi Saw:

جعلت قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

“Dijadikan sesuatu yang paling menyenangkan hatiku ada pada saat mengerjakan shalat” (HR. An-Nasaa`i dan Ahmad)

Berdasarkan hadis di atas, seseorang yang mengerjakan shalat dengan benar dan sempurna dapat menghasilkan ketenangan jiwa. Sehingga tak mengherankan jika para ulama mengerjakan shalat dengan khushyu'. Mereka tak menyadari apa yang ada disekitar mereka. Bahkan ada yang tidak merasakan ketika disengat kalajengking, dicabut tombak yang menancap di badan. Pada tingkatan yang tertinggi, shalat dapat menghasilkan *ma'rifah* kepada Allah Swt.

Dalam mengerjakan shalat diharuskan menjaga syarat dan rukun yang telah ditentukan oleh syari'at termasuk di dalamnya adalah bersuci/ *ṭahārah*. Seseorang yang hendak mengerjakan shalat diharuskan bersuci dari hadas kecil dan hadas besar. Di sinilah terlihat relasi antara *ṭahārah* dan *tazkiyah al-nafs*

dengan asumsi bahwa sarana pembersihan hati dapat dilakukan melalui shalat yang mana shalat harus bersuci terlebih dahulu, yaitu bersuci dari hadas kecil dan besar. Dari sini dapat dipahami bahwa pembersihan hati dan jiwa tidak dapat diperoleh kecuali dengan *ṭahārah*. Sehingga *ma'rifah* juga tidak dapat dicapai kecuali dengan *ṭahārah*. Oleh karena itu, dalam tafsir al-Jailānī, penafsirannya tentang *ṭahārah* dikaitkan dengan pembersihan jiwa dari dunia dan sifat tercela. Sebagaimana al-Jailānī menakwilkan (فاغسلوا وجوهكم وايديكم) dengan membersihkan dari kotoran dunia, berbeda dengan mufassir lain seperti al-Ṭabari, al-Qurṭubi, Ibnu Kaṭīr, dan sebagainya. Dalam literatur yang lain, al-Jailānī juga membagi *ṭahārah* menjadi dua, yakni *ṭahārah* zahir dan batin. *Ṭahārah* zahir dapat dibersihkan dengan air dan tanah jika tidak menemukan air, sedangkan *ṭahārah* batin dapat suci dengan taubat, menghindari penyakit-penyakit hati seperti *takabbur*, *riyā'*, *'ujub* dan sebagainya.³⁹ Artinya jelas bahwa jalan menuju *ma'rifah* dan *fana'* harus dilakukan dengan beberapa tahap di antaranya menjaga kesucian lahir terlebih dahulu. Oleh sebab itu, dalam praktik tarekat al-Jailānī sangat dianjurkannya melanggengkan wudu (*mudāwamat wuḍu*) atau keadaan lahir harus suci baik dari hadas kecil terlebih hadas besar.

Sementara Al-Gazālī menjelaskan tingkatan-tingkatan bersuci menjadi empat tahap. Pada tahapan awal harus mensucikan diri dari hadas dan najis, kemudian dari dosa-dosa, dari akhlak yang tercela, dan membersihkan dari hal selain Allah. Al-Gazālī menegaskan bahwa tingkatan yang tertinggi yaitu tingkatan yang keempat tidak dapat dicapai jika tingkatan dibawahnya belum terpenuhi. Oleh karenanya, dapat dipahami bahwa bersuci secara lahiriyah mempengaruhi penyucian diri secara batin.

³⁹ Al-Jailānī, *sirr al-asrār*, 102.

Yang Kedua, sarana untuk memperoleh jiwa yang bersih adalah dengan berzikir. Mengingat kepada Allah (zikir) termasuk sarana efektif untuk membersihkan jiwa. Dengan jiwa yang bersih dapat mendatangkan ketenangan dalam hati (الا بذكر الله تطمئن القلوب). Zikir dapat dilakukan dimana dan kapan saja. Namun, zikir yang paling efektif menurut al-Jailānī dilakukan setelah shalat. Lebih utamanya dilakukan dalam keadaan puasa. Zikir yang dilakukan setelah shalat baik sunnah maupun *farḍu* lebih memudahkan seseorang dalam menyucikan jiwa. Terlebih setelah shalat berarti ia dalam keadaan suci secara lahiriyah, dilanjutkan zikir sebagai sarana untuk mensucikan secara batiniyah. Sehingga zikir yang dilakukan dengan benar dan bersungguh-sungguh dapat menyucikan jiwa seseorang dari sifat tercelanya menuju pengakuan sebagai seorang hamba yang lemah dan banyak dosa. Ketika hal tersebut dilakukan secara *istiqāmah* dapat memperoleh *maqām ma'rifah* dan juga *fanā'*.

Ketiga, termasuk sarana dalam memperoleh pembersihan jiwa adalah tauhid. Tauhid yang berasal dari kata (وَحْد - يوحد - توحيد) yang berarti mengesakan Allah, berkeyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah. Dalam arti luas tauhid dibagi menjadi tiga bagian. 1) Tauhid dalam zatnya Allah, artinya meyakini bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Tunggal. 2) Tauhid dalam sifat-sifat Allah, yakni menyucikan sifat-sifat Allah dari segala kekurangan. 3) Tauhid dalam tindakan, yaitu meyakini bahwa segala tindakan yang ada di dunia ini adalah atas kehendak Allah Swt. Dengan menganalisis zikir tarekat yang diajarkan oleh al-Jailānī, di dalamnya mengandung zikir kalimah tauhid (لا اله الا الله) yang dipraktikkan berulang-ulang dalam zikir. Sehingga zikir tersebut bila

direalisasikan secara benar dan sempurna dapat membersihkan jiwa secara efektif. Dengan mengakui kebesaran Allah dan menanamkan dalam hati, dapat menjadikan seseorang menghindari dari perbuatan sombong, iri hati, kikir, dan penyakit hati lainnya.

Tahārah bukan satu-satunya langkah untuk mencapai *ma'rifah* dan *haqīqat* / hakekat. Melainkan langkah awal untuk mencapai derajat tersebut. Baik *tahārah* secara lahiriyah atau batiniah (*tazkiyatunnufs* / *taswiyatul qalb*) harus dilakukan oleh seorang yang ingin mencapai *ma'rifah* dan *haqīqat*. Diperlukan peralanan dan amalan yang panjang untuk mencapai derajat tersebut.

Menurut al-Gazālī *ma'rifah* sebagai tujuan yang harus dicapai manusia, dan sekaligus merupakan kesempurnaan yang di dalamnya terkandung kebahagiaan yang hakiki. Sebab dengan *ma'rifat* manusia akan benar-benar mengenal Tuhannya, setelah mengenal maka akan mencintai dan kemudian mengabdikan dirinya secara total. Al-Gazālī menjelaskan bahwa setiap orang yang tidak mengenal atau tidak memperoleh kelezatan *ma'rifatullah* di dunia, maka tidak akan memperoleh kelezatan memandang di akhirat. Karena tidak akan berulang kembali bagi seorang di akhirat, apa yang tidak menyertainya di dunia. Padahal sempurnanya kenikmatan adalah ketika berma'rifat dengan-Nya. Maka menikmati surga tanpa menyaksikan Penciptanya, akan menimbulkan rasa penasaran yang luar biasa, dengan demikian seringkali malah akan merasakan sakit.⁴⁰

Kemudian yang membuat cermin hati keruh atau tidak bening adalah disebabkan karena perbuatan durhaka, besarnya hawa nafsu dan banyaknya perbuatan maksiat. Oleh karena itu agar hati cemerlang maka seharusnya memalingkan diri dari hawa nafsu *riyāḍah*, selalu berbuat baik, beriman dan

⁴⁰ Imam al-Gazālī, *Ihya' Ulumiddin*. jilid IV, 350.

selalu taat kepada Allah Swt dengan sebenar-benarnya. Itulah yang akan membuat *qalb* berlinang dan cemerlang, dan dari sini akan memperoleh ilmu-ilmu keilhaman dari Allah Swt.⁴¹ Di sini pentingnya membersihkan hati dari segala sifat tercela dan menghiasinya dengan akhlak-akhlak yang terpuji dan taat kepada Allah Swt.

⁴¹ Imam al-Gazālī, *Ihya' Ulumiddin*. Jilid IV, 346.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis terhadap pemikiran al-Gazālī dan al-Jailānī terhadap konsep *ṭahārah* melalui pendekatan hermeneutika, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Al-Gazālī dan al-Jailānī sepakat bahwa al-Qur'an selain mempunyai dimensi zahir juga mempunyai dimensi batin yang dapat diungkap. Khususnya dalam ayat *ṭahārah*, tidak hanya dipahami dalam perspektif fikih atau jalur riwayat saja, melainkan dapat dipahami dalam perspektif sufi dengan mengungkap makna yang tersembunyi dalam ayat *ṭahārah*. Menurut al-Gazālī dan al-Jailānī, *ṭahārah* tidak sekedar membersihkan anggota lahiriah saja, melainkan batiniah juga perlu dibersihkan agar dapat mencapai kehadiran Tuhan yang *ḥaqq*. Seseorang tidak akan mencapai ke *maqām* / tingkatan *ma'rifah* dan *fanā* tanpa ia membersihkan batinnya dari akhlak yang tercela dan mengisinya dengan taat kepada Allah serta menghiasi diri dari sifat yang terpuji. Ketaatan ibadah kepada Allah tidak dapat dicapai tanpa ia membersihkan anggota lahir terlebih dahulu, karena dalam menghadap kepada Tuhan diperlukan kebersihan dan kesucian baik lahir maupun batin. Namun *ṭahārah* bukan satu-satunya sarana untuk mencapai derajat tersebut, melainkan langkah awal yang harus ditempuh oleh seorang *sālik* untuk dapat mencapai *maqām* / tingkatan *ma'rifah* dan *fanā*.
2. Konsep *ṭahārah* dinilai menembus horizon yang melampaui tekstualitas ayat. Mereka berhasil menyingkap makna *ṭahārah* sehingga seseorang dapat menghadap ke hadirat Tuhan tanpa ada sesuatu yang menghalanginya. *Ṭahārah* jika dilihat dari beberapa aspek mempunyai relasi terhadap konsep *Tazkiyah al-Nafs* (membersihkan hati). Dengan melihat dari sarana yang membawa

Tazkiyah al-Nafs seperti shalat, zikir dan tauhid yang dapat dijalankan secara ideal dengan *ṭahārah* terlebih dahulu..

B. Saran-saran

Setelah penulis mencermati metodologi yang digunakan dalam tafsir sufi, khususnya terhadap ayat-ayat *ṭahārah*, maka ada beberapa hal yang hendak penulis sarankan, yaitu:

1. Untuk mengembangkan penafsiran al-Qur'an di Indonesia, tafsir *isyāri* perlu dipertimbangkan untuk pengembangan model tafsir yang lebih luas dan aplikatif.
2. Untuk pengembangan selanjutnya, ayat-ayat al-Qur'an tidak hanya dipahami dalam perspektif fikih, semantik, riwayat, namun model spiritualitas perlu dipertimbangkan untuk mengungkap makna al-Qur'an yang lebih luas dan dapat menembus horizon-horizon tanpa batas. Sehingga ide-ide kreatif dalam menafsirkan al-Qur'an dapat menjadikan solusi untuk masalah sosio-kultural dalam masyarakat.
3. Sebagaimana dalam eksperimen penelitian, tentunya ada kekurangan dalam memberikan analisis ketika penulis mengurai pemikiran al-Gazālī dan penafsiran al-Jailānī dalam memahami makna *ṭahārah*. Semoga karya tulis sederhana ini dapat ditindak lanjuti baik oleh penulis sendiri maupun oleh para peminat pengkaji tafsir lain.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Jurnal Ilmiah

- Adzfar, Zainul. *Epistemologi Pengalaman Keagamaan Dalam Tradisi Tarekat (Study Pengalaman Keagamaan Ikhwan Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah (TQN) di Suryalaya)*. 2006.
- al-Seggaf, Desain Riset Sosial Keagamaan; Pendekatan Integratif-Interkonektif (Yogyakarta: Gama Media bekerjasama dengan Center for Developing Islamic Education UIN Sunan Kalijaga, cet. 1, 2007),
- Soleh, A Khudhori. *Mencermati Epistemologi Sufi (irfan)*. Jurnal Ulumuna.
- Zaeni, Ahmad. *Pemikiran Tasawuf Imam Ghazali*. Jurnal Akhlak dan Tasawuf STAIN Kudus. Volume 2 Tahun 2016.

Sumber Buku

- Abduhzen, Mohammad. *Epistemologi Sufisme, Suatu Kajian Teori Pengetahuan al-Gazālī*, Tesis Program Pascasarjana Universitas Indonesia
- al-Alusi, Sayyid Mahmud. *Ruh al-ma'āni*, Jil. III & IV. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2001.
- Al-Anshari, Abu Zakaria Yahya. *Fatḥul Wahhāb*. Jil. I. Semarang: Toha Putra.
- Ardani, M. *fiqh ibadah praktis*, cet.1, Ciputat: PT. Mitra Cahaya Utama, 2008.
- Asari, Hasan. *Nukilan Pemikiran Islam Klasik; Gagasan Pemikiran Pendidikan Abu Hamid al-Gazālī*, (IAIN Press: Medan, 2012.
- Badan Litbang dan Dikti Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Spiritualitas dan Akhlak*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2010)
- Al-Baidlawi, Nashiruddin Abi Sa'id Abdillah. *Tafsir Al-Baidāwi*. Jil II. Jiddah: Haramain.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Isma'il. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. jil I. Semarang: Karya Toha Putra.
- Dahlan, Ihsan Muhammad. *Sirāj al-Ṭalibīn*. Jil I. Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.

- [Depdiknas] Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Al-Gazālī, Abu Hamid Muhammad. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*. Jil I. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1986.
- Ghazali, Abd Moqsiṭh dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: Penerbit Elsaq Press, 2006.
- Al-Habsi, Muhammad Baqir. *Fiqih Praktis Menurut Al-Qur'an, As-Sunnah, dan Pendapat Ulama*, Bandung: Penerbit Mizan, 2001.
- Hakim, Atang Abd dan Jaih Mubarak. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983
- Hardiman, F Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Hasan, Nizamuddin bin Muhammad. *Tafsīr Gharaib al-Qur'an*, Jil. II, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Ta.rikh al-Islam*, Jilid IV. Mesir: al-Nahdlah, 1967.
- Heriyanto, Husain. *Menggali Nalar Saintifik Peradapan Islam*. Jakarta Selatan: Penerbit Mizan Publika, 2011.
- Huda, Miftakhul. *The Method and Style of Interpretation of Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī in Tafsir Al-Jailānī (Study on Surah Al-Baqarah)*, Skripsi Fakultas Usuludin UIN Walisongo Semarang, 2013.
- Ibn Kaṭīr, Abu al-Fida'. *Tafsir Ibn Kaṭīr*. Jil II. Damaskus: Maktabah Dar al-Fiha'.
- Al-Jailānī. *Tafsīr al-Jailānī*. Jil. I. Pakistan: al-Maktabah al-Ma'rufah, 2010.
- *Sirr al-Asrar*, Damaskus: Dar al-Sanabil, 1992.
- *Fiqih Tasawuf*, Ter. Muhammad Abdul Ghoffar, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001),
- *Futuhul Ghaib Menyingkap Rahasia-rahasia Ilahi*, Terj. Imron Rosidi, Yogyakarta: Citra Risalah, 2009.
- Maimun, Achmad, *Kerancuan Filsafat*, Yogyakarta: Grup Relasi Inti Media, 2015.

- Masduki, Anis. *Metode Tafsir Sufistik Syaikh Abd al-Qadir al-Jailānī*. Yogyakarta: STIQ al-Nur, 2010.
- Muhammad, Hasyim. *Penafsiran Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī Terhadap Ayat-ayat Maqamat dan Ahwal dalam Tafsir Sufi al-Jailānī dan Aplikasinya dalam Konteks Kekinian*, Semarang: Dibiayai oleh Anggaran DIPA IAIN Walisongo, 2014.
- *Pendekatan Irfani Kontekstual untuk Memahami al-Qur'an*. Semarang: dibiayai dengan Anggaran DIPA IAIN Walisongo, 2010.
- Mulyati, Sri. Dkk. *Mengenal & Memahami Tarekat-Tasrekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.
- al-Nadwi, Abu al-Hasan. *Rijāl al-Fikr wa al-Daulah fi al-Islam*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1969.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Al-Qaththan, Mannā'. *Mabaiḥ fī 'Ulūm alQur'an*. Mansyurat al' Ashr al-Hadis, 1973.
- Rahayu, Sisa. *Konsep Taubat Menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī dalam Kitab Al-Jailānī*, Skripsi Fakultas Usuludin UIN Walisongo Semarang, 2014.
- Raihan, Muhammad, *Tafsīr al-Imām al-Gazālī*, Mesir: Dar al-Salam, 2010.
- Rusli, Ris'an. *Tasawuf dan Tarekat; Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Nasution, Harun. *Tarekat Qadriyah Naqsabandiyah; Sejarah, Asal-Usul, dan Perkembangannya*, Institut Agama Islam Latifah Mubaroqiyyah (IAILM) Tasikmalaya-indonesia. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991
- Nawawi, Ismail, *Tarekat Qadriyah wa Naqsyabandiyah; Sebuah Tinjauan Ilmiah dan Amaliyah*, Surabaya: Karya Agung Surabaya, 2008.
- Al-Qurṭubi. *al-Jāmi' al-Ahkām*. Jil. V. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- al-Razi, Fakhrudin. *Mafatih al-Ghaib*, Jil. IX, Bairut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1990.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Manār*, Jil. V. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Riyadi, Ahmad Ali. *Dekonstruksi Tradisi; Kaum Muda NU Merobek Tradisi*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2007.

- Rusli, Ris'an. *Tasawuf dan Tarekat; Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Rusyd, Ibn. *Bidayat al-Mujtahid*. Dar Al-Fikr.
- Ritonga, A Rahman dan Zainuddin. *Fiqh Ibadah*. Jakarta Selatan: Gaya Media Pratama, 2002.
- Solihin, M. *Penyucian Jiwa Dalam Perspektif Tasawuf al-Gazālī*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Syukur, Amin dan Masharuddin. *Intelektualisme Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Shihab, M Quraish, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1966),
 ----- *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995.
 ----- *Tafsir al-Misbah*, Jil. II & III. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- al-Syaukani, Muhammad. *Fatḥul Qadīr*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, ttp.
- Al-Ṭabari. *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'an*, Jil. IV. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Ṭabaṭaba'i, 'Pengantar', dalam Muthahhari, Menapak Jalan Spiritual, terj. Nasrullah: Bandung. Pustaka Hidayah, 1995.
 ----- *Tafsīr al-Mizān*, Jil. IV. Bairut: Muassasah al-A'lamiah, 1991.
- Al-Taftazani, Abu al Wafa al-Ghanimi. *Sufi Dari Zaman ke Zama*. Terj. Ahmad Rofi' Ustmani. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Taufiq, Taufiq. *Paradigma Tafsir Sufi (Pemikiran Hasan Basri dalam Tafsir al-Hasan al-Basri)*. Bantul: Lintang Rasi Aksara Books, 2012.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Suryadilaga, M Alfatih, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Sou'yb, Yoesuf. *Sejarah Daulat Abbasiyah*. Jilid III. Jakarta, Bulan Bintang, 1978.
- Soyomukti, Nuroni. *Pengantar Filsafat Umum*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2011.
- al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman. *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*. jil. II. Jakarta: Dinamika Berkah Utama.

al-Syāṭibi, Abū Ishāk. *al-Muwāfaqāt fī ‘Ulūm al-Syarī’ah*, Jil. III, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Syukur, Amin dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Zaid, Nashr Hamid Abu. *Iskaliyatul Qira’ah wa Aliyyatul Ta’wil*. Terj: Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin. 2004. ICIP:Jakarta.hal.xiv

Tesis dan Desertasi

Khairudin, Hafid. *Pendidikan Sufistik Menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jailānī dan Relevansinya terhadap Pendidikan (Telaah Kitab Fathu al-Rabbani wa al-Faiḍ al-Rahmani)*, Tesis Program Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Mustakim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS Group, 2010.

Internet

<http://dzat-alif-satunggal.blogspot.com/2016/05/pemaparan-singkat-tentang-7-latifah.html> diakses pada 13/07/2018 pkl 14.43.

<https://belajarilmutasawuf.blogspot.com/2011/10/pengertian-hakikat.html> diakses tgl 05/08/2018 pkl 21.04

RIWAYAT HIDUP

Nama : WIDODO HAMI
Tempat/Tgl. Lahir : Kendal/ 31 Maret 1988
Alamat Asal : Desa Sidomukti RT : 04 RW : 02
Kec. Weleri Kab. Kendal
Kode Pos : 51355
No Telp/ Hp : 085642856876
Email : widodo ham@gmail.com
Facebook/Twiteer : Widodo ham

PENDIDIKAN FORMAL

1. SD N 03 SIDOMUKTI
2. MTs NU 04 MUALIMIN
3. MA N KENDAL
4. IAIN WALISONGO SEMARANG

PENDIDIKAN NON FORMAL

1. PP AL-ITQON PATEBON KENDAL

Semarang, 7 Agustus 2018

(Widodo Hami)